Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مكتبة علم أصول الدين
١

الشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين الجويني
(٤٧٨ هـ)

حققه وقدم له

علي سامي النشار

فيصل بدير عون   سهير محمد مختار

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه







مكتبة علم أصول الدين

الشامل فى أصول الدين

لإمام الحرمين الجوينى

(٤٧٨ هـ)

حققه وقدم له
دكتور
على سامى النشار

فيصل بدير عون   سهير محمد مختار

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

١٩٦٩


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

كان ظهور الأشعرية أعظم حادثة فكرية فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . لقد استطاع صاحبها أبو الحسن الأشعرى أن يضع المعالم الفكرية الكبرى التى صبغت تاريخ الإسلام الفكرى حتى أيامنا هذه . واندفع وراءه موكب كبير من فلاسفة الإسلام على الحقيقة بنوا الفكر الإسلامى فى صور متطورة ، ولكن فى نطاق جوهر تعاليم الشيخ الأول . وآمن الجمهور الأعظم — جمهور المسلمين — بعقائد الشيخ الأول وعقائد أتباعه سواء فى صورتها الفلسفية أو فى صورتها العقائدية ، فلم يعد فى الوجود الإسلامى سوى مذهب الأشاعرة — مع دوائر متناثرة قليلة تؤمن بالمذهب السلفى المتأخر ، وبالمذهب الشيعى الاثنى عشرى ، أو الاسماعيلى أو الزيدى ، أو بالمذهب الخارجى الإباضى .. وأصبحت عقائد الأشاعرة هى الطابع الرسمى لمسلمى العالم أجمعين . وأثبت المذهب الأشعرى — أنه — فلسفة متطورة .. ينظر إليها فلاسفة المذهب من خلال تطور الحياة وتطور الزمن .

وقد نفذت الأشعرية فى مسالك متعددة إلى الفكر الأوروبى المسيحى فى القرون الوسطى ، وأشعلت المواقف المتعددة فى فلسفته ، ثم قفزت الأشعرية إلى أعماق عصر النهضة ، ونحت جانباً بل قذفت بعيداً بالتومستية ، ونشأ عنها كل المواقف الحاسمة لدى الفلاسفة المحدثين .

وقد قامت تلميذتى وزميلتى الدكتورة فوقية حسين الأستاذة المساعدة بكلية بنات

عين شمس بأبحاث عارمة عن إمام الحرمين (الجوينى) وعرضتها عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتى السيدة/سعاد عبد الرازق بتوضيح هذه المواقف مستندة على وثائق جديدة تثبت الأثر العظيم النافذ للأشعرية فى تاريخ الفكر الأوروبى الحديث .

كما قدم تلميذى فيصل بدير عون بنماذج رائعة الموقف الأشعرى فى بحثه عن « فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية » . واتخذ — وهو فى نضج شبابه — الموقف الأشعرى موقفاً له .

كما قام تلميذى الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف بعرض لموقف المذهب الأشعرى للمشائية اليونانية ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين فى بحثه « الصلة بين الله والعالم » . وعرض تلميذى جلال موسى فى بحث ممتاز « لنشأة الأشعرية وتطورها » .

وعرض تلميذى محمد سليمان داود لفلسفة أبى بكر الباقلانى فى بحث رائع ، بيّن فيه الجوانب الأصيلة فى هذا الفيلسوف الكبير .

وقدم تلميذى الدكتور عبد الرازق مكى صورة متكاملة لابن خلدون كفيلسوف مبدع من فلاسفة الأشاعرة .

كما عرض تلميذى مصطفى حلمى « نظرية الإمامة » عند الأشعرية عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتى السيدة / آمنة نصير بتبيين الجوانب الأشعرية لدى المفكر السلفى ابن الجوزى فى رسالتها عنه ، وتقوم بأبحاثها فى كلية بنات عين شمس .

ويتوج هذه الأعمال جميعا — تلميذى — وعلامة الجزائر ومصر الشاب الأستاذ / عمار الطالبى ، الذى يقوم بأبحاث عارمة عن « ابن تومرت » مهدى

المغرب ، وأثر الأشعرية فيه . ثم عن أبى بكر بن العربى ، وأثر الاشاعرة فى المغرب .

لقد أردنا خلال كل هذه الدراسات وتتبعها الكثير بتعيين حيوية المذهب العظيم والنظرية الإسلامية الحقيقية ، والمذهب الكونى الذى ملأ فكر المسلمين وقلوبهم وأفئدتهم ، وصبغ حياتهم العملية ، المذهب الذى واجهوا به الوجود كله و، واطمأنوا إليه .

ولقد رأيت لكى أحقق غاية عظمى ، وهى كتابة فلسفة الأشعرية فى صورتها الحديثة ، وإنه لحق على الأشعرية فى عنقى وعلى كاهلى ، أن أعرضها فى صورة متطورة معاصرة ، وأن أقوم بنشر كنوزها التى لم تنشر لكى يتمكن القارىء — خلال هذه الكنوز — أن يتعرف على فلسفة أسلافه وأجداده ..وأن يعرف مواقفهم الفلسفية فى مجال الألوهية أو مجال الطبيعة ومجال الانسان .

ووجدت فى إثنين من شباب الباحثين : هما فيصل عون المعيد بكلية آداب عين شمس ، وسهير محمد مختار المعيدة بكلية البنات الإسلامية ، والتى تقوم بأبحاثها عن « مذهب الكرامية » بجامعة عين شمس ، صدى لما أجده فى نفسى ، وهو الإلحاح بنشر هذه الكنوز ، على ما فى هذا من صعوبات علمية ومنهجية .

ورأينا أن نقتحم هذا الوعر بكتاب « الشامل » فى أصول الدين ، لهذا السيد الأشعرى الكبير ، إمام الحرمين الجوينى .

وقد كان حلماً كبيراً أن يرى الباحثون فى الفلسفة الإسلامية هذا الكتاب منشوراً فى هذه الصورة ، وهانحن ذا قد حققنا لهم الحلم .

أما بعد : فإننا نجد لزاما علينا أن نقدم شكرنا لمنشأة المعارف بالاسكندرية ،

ولصاحبها الفاضل السيد/ جلال حزّى — فقد رأى أن يساهم فى هذا العمل العلمى الجليل ، وأن يقوم بطبع هذا الكتاب ونشره على نفقة الدار .

كما نقدم شكرنا لجميع العاملين بمطبعة شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، الذين سهروا على إخراج هذا المخطوط العظيم إلى الوجود .

والله ولى التوفيق .

الاسكندرية فى ٢٢ رجب ١٣٨٩ ﻫ .
٤ اكتوبر ١٩٦٩ م.

دكتور على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

كتاب التوحيد

الموضوع	الصفحة

باب

باب فى الصفات

كتاب العلل

الموضوع	الصفحة

البواكير الأولى للحركة العقلية الاسلامية
الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون فى الأرض ، فتوغلوا شمالا وجنوبا وشرقا وغربا من بيتهم الحرام ، وعلت أعلامهم فى كل مكان فى أمد قليل . وكانت ألسنتهم تدندن بالقرآن وآذانهم تصيخ السمع له . ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه فى الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذى فتحوه وغلبوه ، بالقرآن وبسنة محمد عليه الصلاة والسلام .. وهذا ما كانو يملكون ، فأتجهـــوا إلى القرآن وإلى السنة يتأملون فيها ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضا يخاطبون الأمم ، أمما عريقة فى الحضـارة ، راسخة فى الفكر .

اتجهوا إلى القرآن الكريم يقرأونه ويتدبرونه . ومن هذا التدبر وهذا التفكر فى أعماق النص الألهى ، بدأ الفكـر الاسلامى . اختلفت الطرق بالناس ولكـن الأصل واحد ، هو القرآن .

والحياة الاسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآنى : فمن النظـر فى قوانين القـرآن العملية نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب أخروى نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علـم السياسة . ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة ..الخ . وتطور العلوم الاسلامية جميعها إنما ينبغى أن يبحث فى هذا النطاق .

كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لعثمان دخل فى كل ما حدث . . كانت الحوادث تتلاحق والحياة الاسلامية تضخم ، وأمم شتى تدخـل الاسلام . كان المعترك الجـديد .. خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة هى الثالثة ، وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر قد انتزع من على رضى الله عنه ـ للمرة الثالثة لـكى يعطى لشيخ اتهم زوراً بأنه متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم

العدل ، وأتهم بأنه ترك الأمر لبقايا قريش الضالة ، وحقاً إننا لا نجد فى ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيؤا كبيرا لحركة عقلية مقبلة ، يشتد فيها النقاش .

ومما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلاص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث فى السنوات الماضيات بعد وفاة الرسول صلوات الله عليه وسلامه وينظرون: هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟! لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبى العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو راض عن عثمان ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل هذا ربانى الأمة وعالمها ، بل السيد الذى طلب الحق لنفسه هو أيضا راض عن الشيخ الثالث ، فعلام إذن الخلاف .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المسلمون المقدسون من صحابة النبى . وحتى إذا قام الخلاف على « الكنوز » بين عثمان وأبى ذر ، وبين أبى ذر ومعاوية — حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابى الجليل وذهب إلى الربدة منفيا ، معلنا أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبداً حبشياً ، وإنه يذهب إلى هناك لكى يموت معلنا أن بشارة الرسول الأعظم بسبيل التحقق .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتات من اليهود — وقد آمنوا نفاقا — لا يرضون . وسواء أكان عبدالله بن سبأ حقيقة تاريخية أو لم يكن ، فقد كان لليهود الذين دخلوا الاسلام ، دخل فى الفتن .. وكانت الفتنة .

وحين تولى « ربانى الأمة » الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعته ، وهذا ليس من شيعته ، ومضوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتعقدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان ، وساروا فى ركب الإمام الكبير وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقى لحقيقة الاسلام الكبرى ، وكان منهم من أحبوه فتنة ؛ افتتنوا بالسيد الإيثارى ، بطفل مكى ظهر فى مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب رسول الله أمام مشيخة

قريش جميعا .. ثم ينام فى فراشه — فراش النبى صلوات الله عليه — حين تركه مهاجرا ، ثم أسطورة القتال فى جميع مواقع القتال ، ثم نفحات العلم يلقيها إليه محمد صلى الله عليه وسلم .. وينادى الرسول فيهم : «أنا مدينة العلم وعلى بابها » ثم يستمعون إلى حديث غدير خم، وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء التى اليهود المستسلمة ، وموابذ الفرس الضاغنون على الدين الجديد ، بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم النبى صلى الله عليه وسلم ، وقبلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا: « العثمانية » و « الأموية» الذين كرهوا الاسلام أشد الكراهية ، وامتلأت صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه .. كرهوا أبا بكر وعمر كما كرهوا عليا سواء بسواء ، ولكن واتتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أصحاب رسول الله مضى رسول الله وهو عنه راض ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قد أهدر دمه ودم أولياؤه . وخدع أهل الشام حقا، وتبعوا الكذب والخداع ، ولم يعلموا حينئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين وأنهم خضعوا — لهما خلال حكميهما خوفا من سطوة المسلمين ، وتمكينا فقط لأقدامهم فى المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط «الطلقاء» و «المؤلفة قلوبهم»

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل «على» وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية. رأى جماعة من أصحاب الحسن بن على — عليه السلام — أن معاوية إبن قريش العاتى يتحكم فى أعناق المسلمين ، فأعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للخطب الجسيم السياسى ينزل ببلاد الاسلام فلا يهتمون به ولا يأبهون .. ومن هنا نشأ اسم «المعتزلة » الذى سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة .

وفى وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس، ظهر عالمان من أهل البيت : هما الامامان أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) ، والحسن بن محمد

ابن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . وينسب إلى الأول واصل بن عطاء بحيث يقول ابن المرتضى : أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهو الذى أخذ عنه واصل . وكان معه فى المكتب فأخذ عنه وعن أبيه (١) . وأما الحسن بن محمد ابن الحنفية ، فكان له شأن آخر فى تاريخ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .

لقد ظهر الخوارج فى عهد الامام على بن أبى طالب ، وأعلنوا أن « الحكم لله لا للرجال » ، وقد أداهم إلى هذا الأصل « التحكيم » ،فقد أنكروا أن يحكم على فى الحق رجلا أو رجلين . إذا كان على هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم؟ الحق حق الله ، فليمضوا محاربين فيه مجاهدين حتى يرزقوا إحدى الحسنيين، وما كان لنبى اذا وضع لأمته أن ينكص على عقبيه . ولما ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الامر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الأمر فى يد رجلين من الرجال، فلما قبله نكصوا هم على أعقابهم وطلبوا منه المضى فى الحرب، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم .. هنا بدأ الخوارج الحرب المدبرة وقاموا بها مجالدين الامام عليا بكل ما لديهم من وسائل . ومات على ، فقام الخوارج يقاومون أيضا بنى أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم فأعلنوا أن الايمان ليس هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أى أن الايمان لا ينفصل عن العمل. ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهى أن الفاسق غير مؤمن ، وكل مخالف للخوارج فى فكرتهم هو فاسق ، وبالتالى هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه .

ولقد ضج المجتمع الاسلامى بالخوارج وبآرائهم ، ومن ذلك فقد كانت تلق صدى فى عقول الكثيرين . فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج « التقية» كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم فى عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الامام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده العظيم ، مستندين إلى أصل ظاهره الصدق وباطنة الإفك ، وهو «الحكم

---

(١) انظر المنية والامل ص ١١.

لله لا لعلى » — ينشرون أصلا آخر خطيرا لقتل المسلمين، وهو أن لا عقد بدون عمل ، فنفر لمجادلتهم، وأعلن أنه لا تضر مع الايمان معصية . وبينما كان الخوارج يعلنون أن مرتكب الكبيرة فاسق كافر ويجب قتله ، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الايمان حتى يزول الايمان بزوالها . وهنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة . ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ ، لم يكفروا أصحاب الكبائر ، ولم يحكموا بتخليدهم في النار . وكان تكفير أهل الكبائر وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين في ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدرسته . إن هـذا الامـام الفارسي الذي يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للاسلام ، المنبثق عن روح الاسلام وحقائقه ، فلم يكن ليستطيع أن يترك المسلمين وهم في معترك الفرق والفلسفات نهباً للقلق العقائدي يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم ، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تنبه البغدادي إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء، وأن له رسالة في نصرة قول السنة: إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هي كتاب « الفقه الأكبر » وقد نسب لأبي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في العقائد، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديدا منهجيا . وقد كثر الشك في نسبة هذا الكتاب اليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التي أثبت البحث العلمي أنها لم تثر في عهده . وإنه من الثابت كذلك أن له كتاب « العالم والمتعلم » وفيه أيضا عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم كذلك رسالة في الإرجاء . وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة في الهنـد ومصر، كما قام عالم السنة السيد محمـد زاهد الكوثرى بنشر رسالة العالم والمتعلم ورسالة الأرجاء في طبعة حديثة . كما نشر أيضا الفقـه الأبسط ، وهو من أهم كتب أبي حنيفة .

وقد خاض أبو حنيفة في السياسة وآمن بأحقية أبناء علي ، وتتلمذ على محمد الباقر

وزيد بن على ، وكان هواه دائما مع الزيود ولكنه لم يقبل أبدا عقيدة الامامية ومنطقها ، وكان أبو حنيفة من التابعين ولقى عددا كبيرا من الصحابة . وكوّن أبو حنيفة آراءه بعد تمحيص كبير . فمذهب أهل السنة والجماعة إذن تكون من قديم ولم يكن حادثا على يد أبى الحسن الأشعرى أو أبى منصور الماتريدى . وينبغى أن نقرر أن هذه هى المدرسة الكلامية السنية الأولى التى وقفت فى العراق ، موطن الفرق المختلفة ، وحاربتها أشد حرب . وينبغى أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح « الفقه الأكبر » للاعتقادات مقابلا « للفقه الأصغر » للعبادات ، كما استخدم مصطلح « أصل التوحيد » وهاكم موجز آرائه الكلامية :

١ - توحيد الذات والصفات :

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبى حنيفة ، وقد عاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما عاصر الجهم بن صفوان ، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة فى صورتها الأولى فى هذا الموضوع الشائك : « إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له : قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » . ولقد تفنن الشراح ـ فيما بعد ـ فى شرح هذا الأصل وما يقصده الإمام به . ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل فى صورتها الأولى ، وألا نخوض فى آراء الشراح المتأخرين ، إلا أننا قد نجد فى شروحهم أحيانا كثيرة ما يفسر آراء الرجل فى بساطتها الأولى ، فالله واحد لا من طريق العدد ، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما يفتتح به العدد . وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله . أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له ، بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معا .. ولا يتوهم أن يكون معه أحد . ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية « لم يلد ولم يولد » أى أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث . « وصمد » بأنه غنى عن كل شىء ويفتقر اليه كل شىء . ثم يشرحون « ولم يكن له كفوا أحد » بأنه لم يكن شىء من الموجودات يماثله . أما قول

الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسما فيقدر ويتصور وينقسم ، وليس هو جوهرا من الجواهر تحلها الأعراض ، ولا بعرض أو أعراض تحل فى الجواهر ، فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبى حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفظى الجوهر والعرض يردان فى المتن ، وهذا عجيب .

ومن العجيب أيضا أن يتهم أبو حنيفة بأنه قال : إن لله مائية أى ماهية . ويقول الشهرستانى عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : أنهما أثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقال إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أنه — تعالى — يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره فى خراسان ، فأعلن : « لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شىء من خلقه ، وهو شىء لاكالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشيئية . وهو يستند فى هذا إلى الآية « قل أى شىء أكبر شهادة ، قل الله »(١) ، ولكنه ينزهه فيقول : وهو لا كالأشياء مستندا إلى قوله تعالى « ليس كمثله شىء »(٢) . وهو يقصد بشىء أنه موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتا وصفة . أو بمعنى آخر : إنه « شىء » لا تدركه الأفهام أو العقول . أما مايرد فى متن الفقه الأكبر من أن معنى الشىء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد ، ولا ند له ولا مثل ، فمن المحتمل أنه زيادة فى النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض والحد قد ظهرت إبان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله فيقول أبو حنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته

---

(١) الأنعام : ١٩ .　　(٢) الشورى : ١١ .

الذاتية والفعلية » . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته. والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام، وكل هذه الصفات قديمة، وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق «فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقول إنه — أي أبو حنيفة — اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدي على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراه وهو يبحث مسألة اليمين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر يمينا كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال فالحلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل — كالرحمة والسخط والغضب — فالحلف بها غير يمين . والأحناف هم أول من ميزوا بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل ... ومذهبهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيود ، ففي كتاب « المجموع » المنسوب إلى زيد بن عليّ أن الكفارة فيه إنما تلزم إذا كان الحنث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابها كبيراً بين أبي حنيفة وزيد بن عليّ في العقائد . على أية حال يميز أبو حنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدعونا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، وفي أنها أضيفت إليه تحت تأثير ماتريدي .

ويحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع فيقول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » وسيصبح هذا هو العدد الرسمي عند أهل السنة جميعا أشعرية وماتريدية . أما الصفات الفعلية فعددها لاحصر له . ثم يخوض أبو حنيفة في مشكلة قدم الصفات أو حدوثها فيؤكد ثانية أنها قديمة « لم يحدث له اسم ولا صفة » أي أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها، أزلي

لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدثت له صفة من صفات أو زالت عنه، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ، « لم يزل عالما بعلمه الذى هو صفته الأزلية » لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة فى الأزل» وما ثبت قدمه استحال عدمه . فعلمه أزلى أبدى منزه عن قبول الزيادة والنقصان، قادراً بقدرته والقدرة صفة فى الأزل ، متكلما بكلامه الذاتى ؛ والكلام صفة فى الأزل ، وخالقاً بتخليقه ؛ والتخليق صفة فى الأزل ، وفاعلا بفعله ؛ والفعل صفة فى الأزل . والمفعول مخلوق أى أنه حدث عند ما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، إنه ليس بحادث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته فى الأزل » أى صفاته الذاتية والفعلية — عند أبى حنيفة — ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها : فهو كافر عند السلف .

وهنا تأتى مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم فى أواخر عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بخلق القرآن . ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن من اتبع جهما على قوله بخلق القرآن «رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية » ومن الواضح أن كلمة أبى حنيفة هنا لا تستقيم فى سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبى حنيفة النعمان لكان من المحتم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهى الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهى البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبو حذيفة» وهى كنية واصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكرى فى كتابه « الأوائل » يذكر أن « أول ما اختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبى حنيفة، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال :

إنه مخلوق ، لأن من قال « والقرآن لا أفعل كذا » فقد حلف بغير الله ، وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته فى الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن — على رأى أبى هلال العسكرى — من بحث فقهى فى مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس يميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالحلف به ليس بيمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا تقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبى عليه السلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءاتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق، وما ذكر الله تعالى حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك كله إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح فى قدم القرآن ، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين الرأى الآخر الذى يصرح بأن أبا حنيفة يقول بخلق القرآن .

هناك طرقا ثلاثة : أولا أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبى حنيفة ونعتبره من المنسوبات إليه . ثانياً أن نقول إن ثمة تطوراً حدث فى فكره ، فآمن أولا بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة وتأثر بتلاميذه ، واعتنق فكرة قدمه . ثالثاً أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام . الكلام النفسى القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة ، والكلام اللفظى الحادث المؤلف فى السور والآيات . أى أن القرآن المكتوب فى المصاحف بأيدينا أى بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمحفوظ فى قلوبنا نستحضره عند تصور المغيبات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أى بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر فى المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذى لا يعتبر القسم به يمينا . وأخيراً لا ضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهى مشكلة الإشكالات فى تاريخ المسلمين العقلى والسياسى .

وقد اتهم البخارى صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن على مؤسس المذهب الظاهرى بنفس هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضا فى رأى أبى حنيفة فى المتشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، يعنيان الذات من ناحية . ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله وبحق الله . بينما يذهب الفقه الأكبر إلى أن لله يداً ووجهاً ونفساً كما ذكر الله فى القرآن ، وهى صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته لأن فيه إبطالا لصفة من صفات الله ، وهو قول أهل القدر والاعتزال . فيده صفته بلا كيف ، وغضبه صفته بلا كيف ، ورضاه صفته بلا كيف . ونلاحظ أن التفسير الأول للمتشابهات تفسير عقلى يقترب فيه أبو حنيفة من المعتزلة ، والتفسير الثانى سلفى .

٢ — الخلق والعلم .

خلق الله تعالى الأشياء لا من شىء عند أبى حنيفة ، أى لا من مادة . لأن القول بخلق الشىء من مادة معناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حربا عنيفا ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثيرت المسألة فى عصر أبى حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات وإنما هو كان بصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول : وكان الله عالما فى الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذى قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون فى الدنيا ولا فى الآخرة شىء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه فى اللوح المحفوظ ، وقد فسر الشراح : قدر الأشياء ، أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها : أى فعلها . فالله أراد الأشياء فى الأزل أى أنه كتب فى الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه أراد فى الأزل أن ذلك الشىء يوجد فى زمن ، وكتب أن هذا الشىء يوجد بقدرته فى وقت ما ، فالله عالم فى الأزل بأشياء ، ومريد فى الأزل

لأشياء ثم قضاها أى أنه أتم الشىء . « فقضاهن سبع سموات ، ولا يكون فى الدنيا شىء إلا بقضائه وعلمه وكتبه فى اللوح المحفوظ . هذا تفسير . وننتقل الآن إلى رأيه فى الإرادة الإنسانية .

٣ — الإرادة الإنسانية

كان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين فى عصره، فكتب فى الفقه الأكبر «كتب الله كل شىء بالوصف لا بالحكم » كتب كل شىء بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف ، أى أنه سيكون كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا ، كتب كل هذا فى القدم . والقضاء والقدر والمشيئة صفاته فى الأزل بلا كيف ، يعلم الله تعالى المعدوم فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده . ويعلم الله تعالى الموجود فى حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فناؤه . ويعلم الله تعالى القائم فى حال قيامه قائما ، وإذا قعد علمه قاعدا فى حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث فى المخلوقين . فعلم الله تعالى أزلى ، لم يزل موصوفا به فى الأزل ، لا بعلم متجدد — كما يذهب الجهم — ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ، والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلواً من شائبة الكفر والإيمان، ثم أتى الخطاب: الأمر والنهى، فآمن من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الايمان « بفعله » أى إقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكتسبها فى هذه الدنيا . وهنا يدخل أبو حنيفة فكرة الميثاق فى عالم الذر ، فقبل خلقنا على هذه الصورة أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة الذر ، وأخذ عليهم الميثاق . قالوا بلى :

شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أى أنه فى العالم الذرى الأول قابل الله الأرواح ، وأمرهم بالايمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك إيمانا، فهم يولدن على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق فى عالمنا هذا ، فمنهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبدلا مغيراً ، غير فى إيمانه الفطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبو حنيفة المذهب الكسبي الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعا « ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمنا ولا كافراً، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون ، كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره . هذا هو مذهب الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارىء شارح الفقه الأكبر مناقشات أبى حنيفة مع عمرو بن عبيد فى أن الله صانع كل صانع وصنعته ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصا متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطيقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتى بما عنده ، ويأتى ببينة وبرهان » . ويحدث للقدريين حين أتوا إليه يناقشونه : وأما علمتم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » . ولكنهم يلحون عليه فى الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقا بين القضاء والعدل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها ، ثم يحاسب الناس على ما بدر منهم ؟ ! ويضعونه فى قياس محرج لا سبيل الخروج منه فى

رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل . . فيتساءلون : هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى فى ملك الله ما لم يقض ؟ ويتفطن أبو حنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر والآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لايقضى عليهم، ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر الكينونة إذا أمر شيئا كان ، وهو على غير أمر الوحى . ويفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبى حنيفة فيقول « هو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله مما جاء به الوحى الإلهى ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور فى الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال فى الكون على مقتضاه ،والثانى يسير الجزاء فى الآخرة على أساسه»[1]ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجيب أبوحنيفة، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق، « وإنى أقول قولا متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لايكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لايعلمون ، ولاعاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه » وهذه هى نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض فى المسألة ، ولكن القدريين أرغموه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوزه ، وهو فى هذا يؤمن بالقدر خيره وشره ، وشمول علم الله وإرادته وقدرته الأكوان وأنه لا شىء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهى عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبوحنيفة جهميا يؤمن بالجبر إذن كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادى فى هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبى حنيفة تحاول وصمه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبى حنيفة قد

---

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهره : أبوحنيفة ص١٧٧ — ١٧٩ .

سئل : أكان أبو حنيفة مرجئا ؟ قال : نعم ، قيل: أكان جهميا. ؟ قال : نعم. قيل : أين أنت منه ؟قال : إنما كان أبو حنيفه مدرسا ، فما كان من قوله حسنا قبلناه ، وما كان قبيحاً تركناه عليه. أما أن أبا حنيفة كان مرجئا ، فهذا حق، ولكنه كان مرجئا ، كما سنرى بعد ، إرجاء سنة ؛ ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهمياً فهذا كذب وافتراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول : « صنفان من شر الناس بخراسان : الجهمية والمشبهة » .

وقد تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الأحناف الأوائل : مرجئة السنة . وكان السبب فى هذا موقفهم من الخوارج كما ذكرنا ، فى دعواهم قتل مرتكب الكبيرة مستندين على أصلهم بأن الايمان عقد وعمل، وقد عنى الخوارج بالهجوم على الأحناف ومحاربتهم . وقد ذكرلنا أيضا صاحب الفهرست أن اليمان ابن الرباب « من جملة الخوارج ورؤسائهم » كتب فى الرد على المرجئة ، وفى الرد على حماد بن أبى حنيفة ، وكان حماد متكلما عظيما كأبيه . حارب أيضاً الخوارج وحاربوه . فمن الممكن إذن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية من الإيمان « إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله فى الجملة دون التفصيل ، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » . وقد شرح محمد بن زاهد الكوثرى مذهب أبى حنيفة فى الإرجاء فقال : « إن العقد الجازم لا يحتمل النقيض، وعد العمل ركنا يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، ومحققو علماء أصول الدين مع أبى حنيفة فى ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبرا بالمسألة بالإرجاء، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم . ولكن هذا إرجاء سنة لا يعدوه الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع فى معتقد الخوارج أو المعتزلة .

وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجى كما رواه بسنده

عن عطاء ورسالة أبى حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتى فى الارجاء بما يجلو حقيقة الأمر(١).

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكى يحمى المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج ، التى كانت تنادى بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سنتهم وفقههم ، ومن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حق عليه القتل ؛ فقام الحسن بن الحنفية بدعوته وتابعه عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسيهر فى كتابه « العقيدة والشريعة » خطأ بالغاً حين قرر أن المرجئة إنما قامت بمذهب متسامح يحمى الأمويين ، فالأمويون — كما يرى جولدتسيهر وكذلك هم فى الحقيقة — مغتصبون، ولكنهم كانوا حكام المسلمين،فكان من الضرورى أن يقوم مذهب فكرى يقرر أن إيمان المسلمين أمره مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه فى علاقاتهم فى هذا العالم الارضى يكفى أن يعتبروا من طائفة المؤمنين فلابد إذن أن نترك الأمر لله. ويقول جولد تسيهر « وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاًمباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين(٢) . وكلام جولد تسيهر لايستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية وكان الحسن يرمى إلى حماية المسلمين - شيعة كانوا أو جماعة - من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة فى أوجها ابان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الضلع مع الأمويين أو العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة فى عصور تالية ، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بعقائد المعتزلة ، قد هاجموا

(١) أنظر الاسفرائين ، التبصير فى الدين ٦٠ ، ٦١ .

(٢) أنظر جولدتسيهر : العقيدة والشريعة . ص ٧٧ ، ٧٨ .

المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبي حنيفة (١).

ولكن لم يحدث هذا إطلاقا أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة — مرجئة أهل السنة — لكي تناقض الشيعة في عقـــائدها . وينبغى أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الأخيرون يقولون « إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكما لاينفع مع الشرك حسنة، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر للكبائر » . هذا مذهب مخالف تمام عن مذهب أبى حنيفة،كانت غايته التساهل أول الأمر فى أداء العبادات،ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفسدت إفساداً كبيراً فى كثير من أرجاء العالم الإسلامى . وقاوم علماء أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة .

وكان لأبى حنيفة — بجانب هـــذا — الفضـل الكبير فى وضع أسس القياس الأصولى ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الاسلام، ومهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامى ، فقد أثر أكبر التأثير فى إمام الهدى أبى منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ ٩٤٤م) كما أثر فى الإمام أبى جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة . وإذا انتقلنا إلى الإمام الثانى من أئمة الفقـه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم فى الصـفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصـفات . وكانت المشبهة تغلو فى تشبيه الله بالمخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل،ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، ينكرون الاستواء المـادى . بدأ الأولون — المشبهة — بتأثير يهودى ، وتابعهم أول الأمر الشيعـة وظهر المعتزلة كما ظهر المتـكلمون من

---

(١) انظر البغدادى : الفرق ص ٣٢١ .

السلف ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة . والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة[1] » فمالك بن أنس ينأى عن النقاش فى الاستواء ، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو المجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتا تاماً مادياً ، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء ، كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل ، ولكنه كان يمهد أيضاً لظهور أبى الحسن الأشعرى . وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعرى ودافعوا عنه أشد دفاع . ورغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية السالمية ، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك — وما أبعدها عنه .

وأتت بعد الإمام مالك عقيدة أهل السنة : فكان هناك بعده بقليل الإمام العظيم محمد بن أدريس الشافعى (٢٠٤ هـ - ٨٢٠ م) . ومن الخطأ القول إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة فى ناحيته العقائدية . حقا إن الشافعى كره الكلام والمتكلمين ولكن عالم الاسلام الكبير كان لابد له ، وهو فى معترك الفرق ، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السنية . بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثانى بعد أبى حنيفة وأن له كتابين أحدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى فى الرد على أهل الأهواء »[2]:

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهنى يعيش فى عصر متقدم تماما ، وكان معبد بن خالد الجهنى يعيش فى البصرة ، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامى . وفى البصرة ملتقى الناس جميعاً بدأت المعاصى ترتكب علانية وخفية ، ورأى ثمة انهياراً فى إقامة التكاليف ، والناس يتعللون فى المعصية بالقدر ، فقام يناهض هذا فأعلن : « لا قدر والأمر أنف » . إنه كان يريد أن

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٣٢١ . (٢) نفس المصدر ص ٣٢١ .

ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكاليف وأن يقيمها ثانية. وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشار. ورأى جماعة من أخلص المؤمنين صحة قوله ، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها ولكن الصحابة قاوموه أشد المقاومة. وقد خرج معبد بن خالد الجهنى مع ابن الأشعث وقتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وبالرغم من الهجوم العنيف الذى تعرض له فقد أخرج له ابن ماجه[1] وقد أثر أيضاً فى عالمين من علماء المسلمين هما غيلان الدمشقى وواصل بن عطاء.[2] فقد نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين ، خارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم ؛ وقاومها أهل السنة والجماعة.

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى على بن أبى طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ، ويذكرون أنه ناظر الخوارج فى مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية فى المشيئة والاستطاعة ، ثم ناظر عبد الله بن عمر — وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهنى فى نفيه القدر. ثم يذكرون أن أول متكلميهم من التابعين عمر ابن عبد العزيز وأن له رسالة فى الرد على القدرية ثم زيد بن على زين العابدين وله كتاب فى الرد على القدرية ، ثم الشعبي، ثم الزهرى ، وقد أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية.

ويلى هذه الطبقة الإمام جعفر بن محمد الصادق وله كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض.

ويقول البغدادى : ثم الشافعى وتلامذته من بعده الذين جمعوا بين علم الفقه والكلام ، ويذكر بالذات أبا العباس بن سريج أبرع الجماعة فى هذه العلوم وأن له نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة. ثم ظهر الامام أبو الحسن الأشعرى « الذى صار شجاً فى حلوق القدرية ».

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧.

(٢) نفس المصدر ص ٧٠.

إذن كان للمذهب السنى دولته الرسمية منذ نشأة الفرق، بدأها على بن أبى طالب فى مناقشاته مع الخوارج من ناحية ومع القدريين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً فى عصر عمر يناقش فى القدر ،وهو عبد الله بن صبيغ، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض فى رأيه ، ولم يكن لعلى هذه الطريقة العمرية فى الردع ، بل لجأ — وهو باب مدينه العلم — إلى الجدل بالتى هى أحسن ، وتابعه علماء السنة والجماعة من الصحابة والتابعين ، ومن أمثال أبى حنيفه نفسه ومدرسته ، ثم الشافعى ومدرسته .

وهاكم صورة من أجمل الصور لمناقشة على بن أبى طالب للقدرية ومتابعة الشافعى له فى شعر رقيق . فقد أتى سائل عن القدر إلى على بن أبى طالب وقال له :

يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر، فقال : طريق دقيق لا تمش فيه ؛ فلم يقتنع السائل بل ردد : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ؟

فقال . بحر عميق لا تخض فيه ، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : ياأمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ؟ فقال : سر خفى لله لاتفتشه . فعاد الرجل يقول: يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر. فقال، على: ياسائل إن الله خلقك كما شاء ، أو كما شئت ؟ فقال كما شاء .قال: إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء؟ فقال. كما يشاء فقال: ياسائل لك مشيئة مع الله أوفوق مشيئته أودون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشركة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته . وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته ، ثم قال : ألست تسأل الله العافية ؟ فقال : نعم . فقال : فبماذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو بلاء غيرك ابتلاك به ؟ قال من بلاء ابتلانى به . فقال : ألست تقول : لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم؟، قال: بلى ،قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمنى مما علمك الله . فقال : تفسيره إن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله

عز وجل ، يا سائل : إن الله يسقم ويداوى ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل عن الله . فقال عقلت ، فقال له : ألاصرت مسلماً ، قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلامن أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة[1] .

وهذا النص الرائع غير محتمل للشك ، فن ناحية الدراية هو من على ، ومن ناحية الرواية أورده القاسم بن حبيب فى تفسيره باسناده — والقاسم بن حبيب هو الحسن بن محمد النيسابورى أشهر مفسرى خراسان ومن شيوخ البيهقى .

وقد تابع الشافعى على بن أبى طالب فيردد شعراً !

ما شئت كان وإن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن
خلقت البلاد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت وهذا أعنت وذا لم تعن
فهذا سعيد وهذا شقى وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعى بالمرصاد لبشر المريسى الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٣٢٠ ﻫ) وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قدرى ؛ فالشافعى عالم كلام كما هو عالم فقه وأصول .

وقد قرر ، وفخر الدين الرازى — وهو أهم من كتب عن الشافعى فى كتابه المناقب — أن الشافعى كان يرى فى الصفات أنها ليست مغايرة للذات . ويستنتج هذا من فتوى الشافعى فى اليمين ... فقد روى أن الشافعى يقول : إن من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرة الله مقدوره ، وبحق الله

---

(١) أنظر الاسفرايينى — التبصير ص ٥٨ .

ما وجب على العباد ، فهـذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة ويستنتج الرازى من هذا ، أن صفات الله — عند الشافعى — ليست أغيارا لذاته لأنه، لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلا على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته .

كما أن الشافعى يؤمن بأن القرآن غير مخلوق ، كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ؛ وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص. وقد نسب للشافعى كتاب على نمط كتاب أبى حنيفه ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر» أيضاً. وأسلوب الكتاب لا يمت إلى الشافعى كما نعرف فى الرسالة وفى الأم بل يتضح فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازى ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعى فى أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعى إلى دراسة مستفيضة . كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفه إلى نفس الأمر .

وكان الشافعى فيلسوف الاسلام الأكبر فى الأصول ، وقد وضع القياس الأصولى فى صورته الكاملة وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء .

كان الشافعى أصدق معبر عن روح الاسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع. وكان نتاجه سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٥ م) وقد ساد المذهب الشافعى الفقهى كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الاسلامى حتى يومنا هذا .

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ — ٨٥٥ م) وقد حاول كثيرون من مؤرخى الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامى ، وأنه كره كل من خاض فى الكلام — حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة. وقد وجدت حقيقة اخبار تثبت هذا ، ولكن إن من العسف أن تنكر لشهيد محنة خلق القرآن مذهبه الكلامى . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتا لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير ابن حنبل لغيرت الأمة ....

جمعاء . ولكنه ثبت ثبات الأطواد واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنته وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود فى خلق القرآن وينكر خلقه (١) .

وقد وضح لنا الإمام أحمد بن حنبل عقيدته الكلامية فى رسالته « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله (٢) .

وتعتبر هذه الرسالة من أقدم ما وصل إلينا من كتب عقائد السلف المتقدمين .

يبدأ أحمد بن حنبل عقيدته بقوله « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى . فكم من قتيل لابليس قد أحيوه ، وكم من تمثال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين وإبطال المبطلين، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة ، إنهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس ، بما يشبهون عليهم (٣) .

إن ابن حنبل يشير فى صدر هذه الفقرة إلى محنته التى امتحن بها ، ثم يحاول أن يتبين منهجه ، وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ،

---

(١) أنظر السبكى — طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٢١٧ .

(٢) نشرت هذه الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (الطبعة الأولى ١٣٢٣) .

(٣) ابن حنبل : الرد ص ٣ .

وطريقه السمع، لأن يتأول الكتاب بالهوى و بالعقل غير المقيد .

ثم يناقش فى أول أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . ويبين تهافت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من متشابه القرآن ، وفى نفس المواضع التى تناولها الزنادقة ، ويتتبعها موضعا موضعا ، مستخدما فكرة الخاص والعام « ووجوه كثيرة وخواطر يعلمها العلماء (١) » فرد الزنادقة فى عذاب أهل النار وإبدال جلودهم » وأورد الآيات المتشابهة فى هذا الموضوع، وبين فى وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلا رائعاً للآيات : « وخلقكم من تراب » ثم قوله تعالى « من طين لازب » ثم قوله : « من سلالة » ثم قوله : « من حمأ مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » .

يقول أحمد بن حنبل « شكوا — أى الزنادقة — وقالوا هذا ملابسة ينقض بعضه بعضا ... نقول: هذا بدء خلق آدم: خلقه الله أول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب وخبيث ، أسود وأحمر وأبيض . ثم بلّ ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طيناً لازبا يعنى لاصقاً ، ثم « من سلالة من طين» يقول : مثل الطين إذا عصر انسل من بين الأصابع ثم نتن فصار حمأمسنونا ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالا كالفخار . يقول : أى صار له صلصلة كصلصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلالة من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلالة يعنى النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعنى النطفة . « مهين » يعنى ضعيف فهذا ماشكت فيه الزنادقة .

أخذ أحمد بن حنبل يتتبع اعتراضات الزنادقة، وينقضها بأسلوب بارع مستخدما

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١

كما قلت فكرة العموم والخصوص . ثم ينتقل إلى مناقشة الجهم والجهمية فيرى أنهم دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، ويعرض لآرائهم ، ثم يضع آراءه هو الفلسفية : فالله شيء . ولا كما يدعى الجهمية أنه شيء لا كالأشياء ، لأن العقل نفسه يقرر أن شيئا لا كالأشياء هو لاشيء على الاطلاق، فهم نفاة لايثبتون شيئا . ثم كيف يكون مدبر هذا الخلق « مجهولا لايعرف بصفة » والله يتكلم ، لا كما يذهب الجهمية « لم يتكلم ولم يكلم » لأن الكلام لايكون إلا بجارحة ،والجوارح عن الله منفية » . ويرى الإمام أحمد « إذا سمع الجاهل قولهم يظن انهم من أشد الناس تعظيما لله ، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر » .

« والقرآن غير مخلوق » ، ومن الخطأ تأويل الآية (إنا جعلناه قرآنا عربيا) بأن المجعول هو المخلوق . يرى ابن حنبل أن الجهمى « ادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتج بها من أراد أن يلحد فى تنزيلها ، ويبتغى الفتنة فى تأويلها » . والآيات «الذين جعلوا القرآن عضين» و«وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا » : هنا «جعل» على معنى فعل ، فشواهدها الآية « يجعلون أصابعهم فى آذانهم » فمعنى جعل هنا : فعل . أما « جعل » بالنسبة لله فترد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق . أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية : الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى وخلق لكم السمع والأبصار ... الخ . وأما معنى غير خلق - كقول الله « ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة » . لايعنى ماخلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إنى جاعلك للناس إماما » لايعنى إنى خالقك للناس إماما ، لأن خلق ابراهيم تقدم قبل ذلك . وقال ابراهيم «رب اجعل هذا البلد آمنا» . وقال ابراهيم «رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقا اخلقنى مقيم الصلاة . والآية : « يريد الله أن لايجعل لهم حظا فى الآخرة » . ومثل هذا كثير فى القرآن . وقد أورد ابن حنبل الآيات الكثيرة التى تثبت أن القرآن ليس مخلوقا فى عبقرية نادرة ، واحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل وبمعانيه العميقة، وما وراء المعانى من مفهومات ودلالات .

وينتهى ابن حنبل إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتى على معنيين : معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول ابن حنبل فى نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآنا عربيا » يقول جعله عربيا ؛ جعله جعلا ، على معنى فعله فعلا من أفعال الله غير معنى خلق . وقال فى سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » . وقال « لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » ، وقال « فإنما يسرناه بلسانك » فلما جعل الله القرآن عربيا ويسره بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك فعلا من أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربيا مبينا ، وليس كما زعموا معناه : أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعنى : هذا بيان لمن أراد الله هداه [1] .

القرآن كلام الله

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا نتجاوز النطاق القرآنى ، فلا نذهب مع المنهج الجدلى للجهمية وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الذى يضع المسألة ، هل القرآن هو الله أو غير الله ؟ إن الجهمى يذهب مع منطقه فى التنزيه المغالى ويقرر أن القرآن غير الله .

ولكن أحمد بن حنبل يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل فى القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل غيرى وقال هو كلامى ؛ فلذا سميناه باسم سماه الله به ، فقلنا ، كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقاً ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال : « ألا له الخلق والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شىء مخلوق . ثم ذكر الله « والأمر » وهو القول ، فأمره هو قوله ، يقول الله : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١ .

فيها يفرق كل أمر حكيم » ثم قال عن القرآن « هو أمر من عندنا » وقال « لله الأمر من قبل ومن بعد » . يقول : لله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فالله إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه. وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم » و قال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور »[1] .

« والقرآن وحى الله » :

ثم يحاول ابن حنبل أن يجد فى القرآن تفسير وإسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » ويرى أن قريشا قالت : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوّله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره؛ فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم — أى محمد — وما غوى ، وما ينطق عن الهوى » . يقول إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن (إلا وحى يوحى) فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى لقوله « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو وشديد القوى ، ذو مرة فاستوى » إلى قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) ، فسمى القرآن وحياً ولم يسمه خلقاً (٢) .

« القرآن شيء »

ويدعى الجهم أمراً آخر — فقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء — فقلنا : نعم هو شيء . فقال : إن الله خالق كل شيء فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررتم أنه شيء » ويجيب ابن حنبل إجابة بارعة « إن الله لم يسم كلامه فى القرآن شيئاً ، إنما سمى شيء الذى له كان يقوله» ويورد الآية « إنما قولنا

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ ، ٢٣ .

لشيء » فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذى كان يقوله ، وفى آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذى كان يأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الأعـــلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » قال الله الريح التى أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الريح على أشـياء لم تدمرها ، وقـد قال « تدمر كل شيء » فـكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخـلوقة . وقال لملكة سبأ « وأوتيت من كل شيء » وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم تؤته . وكذلك إذ قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخـلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « يحذركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة» وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ثم قال « كل نفس ذائقة الموت» فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التى تذوق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه. فكذلك إن قال «خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة (١) . ثم أخذ الإمام ابن حنبل يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التى يستـند عليهـا المعـتزلة فى أن القرآن مخلوق وهى الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية « إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق » وهنا يفسر « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليـه الحـدث « ولذكر الله أكبر ، وهذا ذكر مبـارك » بينما ذكر الرسول فى الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » أو «فذكر إن نفعت الذكرى» « فذكر إنما أنت مذكر» . فلما اجتمعوا فى اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث. وذكر النبى صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أولى بالحدث

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٤ .

من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم فعلمه الله ، فلما علمه الله كان ذلك محدثا النبي صلى الله عليه وسلم .

ويناقش أحمد ابن حنبل الجهمية فى قولها إنهم وجدوا آية فى كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهى قول الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » وعيسى مخلوق .

ويرد ابن حنبل : إن عيسى تجرى عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولودا وطفلا وصبيا وغلاما وكهلا ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهى ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية ابراهيم . « ولا يحل لنا أن نقول فى القرآن ما نقول فى عيسى » فلم يقل الله فى القرآن ما قال فى عيسى . ولكن المعنى فى قوله جل ثناؤه « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها على مريم » فالكلمة هى التى ألقاها إلى مريم حين قال له « كن » فكان عيسى بكن ، وليس عيسى هو « كن » . ولكن بكن كان. فالكن من الله قول ، وليس الكن مخلوقا . يقول بن حنبل « وكذب النصارى والجهمية على الله فى أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذات الله ، كما يقال : إن الخرقة من هذا الثوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : « وروح منه » يقول ـ من أمره كان الروح فيه ، كقوله « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه ». يقول من أمره . ويفسر روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله، كما يقال : عبد الله وسماء الله وأرض الله (١) .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠ .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، و القرآن لا يخلو أن يكون فى السماء ، أو فى الأرض فهو مخلوق ، ويرى ابن حنبل أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات الكونية الأخرى : الكرسى والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة . وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما .

وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله : « وما خلقنا السموات وما بينهما إلا بالحق » . فالحق هو الذى خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقا (١) » .

وتستند المعتزلة على أحاديث لم تستطع إدراك غورها فى إثبات خلق القرآن ، فيذكرون الحديث « إن القرآن يجىء فى صورة الشاب الشاحب ، فيأتى صاحبه ، فيقول : هل تعرفنى ، فيقول : من أنت ، فيقول : أنا القرآن الذى أظمأت نهارك وأسهرت ليلك . قال : فيأتى به الله ، فيقول : «يارب» . ويرى أحمد بن حنبل أنهم لم يدركوا حقيقة الحديث : القرآن لا يجىء إلا بمعنى أى من قرأ قل هو الله أحد، فله كذا وكذا ؛ فمن يقرأ قل هو الله أحد ، لا تجيئه الآية ، بل يجىء ثوابها لأنا نقرأ القرآن فنقول : يارب ، ويجىء ثواب القرآن وكلام الله لا يجىء ولا يتغير من حال إلى حال . وإنما معنى أن القرآن يجىء ، أن يجىء ثواب القرآن ، فيقول يارب (٢) ،

الرؤية :

ينكر أحمد بن حنبل على المعتزلة أو الجهمية إنكار الرؤية ، وتستند المعتزلة

---

(١) نفس المصدر ص ٢٠/ ٣١ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٤

— فى رأى أحمد بن حنبل — إلى « أن » المنظور إليه محدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله « وأنهم يفسرون » إلى ربها ناظرة » بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويجدون تأولا من القرآن فى الآية « ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل » فقالوا إنه حين قال (ألم تر إلى ربك) « فإنهم لم يروا ربهم. ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد أحمد بن حنبل : إن فعل الله لم يزل العباد يرونه ، ولكن الآية صريحة فى أنها رؤية الله . أما استناد المعتزلة على الآية « لا تدركه الأبصار » فلابد أن لها معنى آخر . ولم يصرح أحمد بن حنبل بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يعرف معنى قول الله (لاتدركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن ترانى » ولم يقل « لن أرى » فأيهما أولى أن يتبع : النبى صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم . أم قول الجهمى حين قال لا ترون ربكم! ؟ ثم يورد تفسير الرسول الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله .

وقد أثر حديث الزيارة فى الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغا . ثم يورد أحمد ابن حنبل حديث « إذا استقر أهل الجنة فى الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم فى الزيارة قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضا بفكرة الحجب .

كلام الله :

وهنا يناقش ابن حنبل المعتزلة فى إنكار الكلام . فقد ذهبت المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ،إنما كون شيئا فعبّر عن الله ، وخلق صوتا فأسمعه . ذلك لأن الكلام لا يكون إلامن جوف ولسان وشفتين. وهنا يضع ابن حنبل حجة داحضة « هل يجوز أن يكون المكون غير الله. إذ يقول : ياموسى إنى أنا ربك .ويقول :

إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى. وأقم الصلاة لذكرى . وإنى أنا ربك، فمن زعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ! ! . ويقرر ابن حنبل إنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة ، فإن ذلك المكون كان ينبغى أن يقول : يا موسى إن الله رب العالمين — ولا يجوز أن يقول : « إنى أنا الله رب العالمين » والآيات واضحة فى أنه ليس ثمة مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليما » ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » و « إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لابد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ ؛ فإن الله قال للسموات والأرض « إئتيا طوعا أوكرها قالتا أتينا طائعين» فهل للسموات والأرض جوف ولسان وشفتان وأدوات ؟ ! وقال الله « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن»أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات .

وأخيراً ، يرى بن حنبل أنهم يشبهون الله بالأصنام التى تعبد من دون الله ، فالأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان الى مكان . وإذا قالت المعتزلة « إنه يتكلم وكلامه مخلوق » فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخلوق « ففى مذهبكم قد كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم. وكذلك بنو آدم لايتكلمون حتى خلق لهم كلاما . وقد جمعتم بين كفر وتشبيه » ، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق . ويضع ابن حنبل حينئذ عقيدته ! « نقول إن الله لم يزل متكلما إذا ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما ، ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علما ، ولا نقول إنه كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة . والجهمية عند ابن حنبل تعترض بأن القول بأن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته (أى إثبات الصفات الأزلية) والقول بأن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، يضاهي قول النصارى بالأقانيم . ويرد

ابن حنبل بأن أهل السنة والجماعة لا تقول أبدا إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن تقول لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ولا كيف قدر ، ويتفق مع المعتزلة فى أن الله قد كان ولا شىء . ولكن « إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف واحدا بجميع صفاته ؟ » ويعطى ابن حنبل مثال النخلة : لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص واسمها شىء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله . وله المثل الأعلى بجميع صفاته ، إله واحد « لانقول إنه قد كان فى وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرة . . والذى ليس له قدرة هو عاجز ، ولانقول قد كان فى وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق العلم فعلم . . والذى لايعلم هو جاهل ، ولكن نقول لم يزل عالما قادرا مالكا لامتى ولا كيف (١) وأنكر المعتزلة العرشية ، أى استواء الله على العرش ، وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش » ، « ثم استوى على العرش فاسأل به خبيرا » وقالوا ـ فيما يرى ابن حنبل ـ : هو تحت الأرض السابعة كما هو على العرش وفى السموات وفى الأرض وفى كل مكان ، لايخلو منه مكان ، ولايكون فى مكان دون مكان ، وتلوا آية من القرآن : « وهو الله فى السموات والأرض » .

ويرد أحمد ابن حنبل بأن المسلمين عرفوا أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الله شىء : كأجساد البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة ، وقد أخبرنا الله أنه فى السماء « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا » وقال « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال « إنى متوفيك ورافعك إلى » ، « بل رفعه الله إليه » وقال « وله من فى السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » وقال « ذى المعارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلى العظيم » . أما معنى قوله « وهو الله فى السموات وفى الأرض » يقول : هو إله من فى السموات وإله من فى الأرض وهو

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦ .

على العرش . وقد أحاط بجميع مادون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله فى مكان دون مكان ؛ فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شىء قدير » وقد أحاط بجميع ماخلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون فى شىء مما خلق . (١) فهل أحس ابن حنبل أن نظرية الجهمية فى وجود الله فى كل مكان ، ستنتهى إلى آخر العقائد - وهى عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادى بعض الصوفية من بعد أن الله حال فى كل شىء ، حيوانا كان أو نباتا أو جمادا . ويتضح خوف ابن حنبل من تطور النظرية المعتزلية إلى وحدة وجود — فى تتبعه لتفسيرات المعتزلة لآيات كثيرة منها « مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » فيقول إن المعتزلة تقرر أن الله عز وجل . معنا وفينا » مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى ابن حنبل أنهم قطعوا الخبر من أوله .. فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم مافى السموات والأرض»، فأخبر أنه يعلم مافى السموات وما فى الأرض » ثم قال « مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعنى بعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » أى بعلمه وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » يعنى بعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهى الآية بقوله « ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامه إن الله بكل شىء عليم » فيفتتح الخبر بعلمه . ويختم الخبر بعلمه. ثم ينكر ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله فى كل مكان ولا يكون فى مكان دون مكان ، فيذكر « أن الله كان ولا شىء ، فحين خلق الشىء ، هل خلقه فى نفسه أو خارجا من نفسه؟» والإجابه على هذا السؤال محصورة فى : (ا) : أن الله خلق الخلق فى نفسه ، فالجن والإنس والشياطين فى نفسه ، وهذا كفر . (ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم . وهذا كفر . (ح) ان الله خلقهم خارجا من نفسه ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح (٢) .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨ :

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

وأخيرا يذكر أحمد ابن حنبل قصة التجلى : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » لم تجلى الله للجبل إن كان فيه كما يزعم الجهمية ؟ ! فلو كان فيه لم يكن يتجلى لشىء هو فيه . لقد رأى الجبل شيئا لم يكن رآه قبل ذلك . ويقول الجهم : إن الله نور كله . . فيقول ابن حنبل : قال الله « وأشرقت الأرض بنور ربها » فقد أخبر الله أن له نورا ، فقلنا : أخبرونا حين زعمتم أن الله فى كل مكان وهو نور ، فلم لا يضىء البيت المظلم من النور الذى هو فيه ، إذ زعمتم أن الله فى كل مكان . وما بال السراج إذا دخل البيت يضىء (١) ؟! .

وينكر أيضا أحمد ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله فى كل شىء ، غير مماس لشىء ولا مباين ، وقولهم بلا كيف . وينكر أيضا زعم المعتزلة بأن « الله » فى القرآن اسم مخلوق وانكارهم إن كان لله اسم قبل أن يخلق هذا الإسم . كما ينكر أيضا ما ذهب إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين قديمة ، وأنها كلام ، بل وذهبوا إلى أنها قدرة خلق الله بها الخلق ، وأن قدرته « شىء » خلق بها الأشياء المخلوقة . يرى ابن حنبل أن هذا سفه . وكيف يخلق الله خلقا بخلق وشيئا بشىء !!

فناء الخالدين :

يعرف أحمد ابن حنبل فكرة المعتزلة فى فناء الخالدين — أو بمعنى أدق فكرة الجهمية والهذيلية . إن يرى أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر » فزعمت أن الله هو الاول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شىء ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسى . وزعموا أن شيئا مع الله لا يكون وهو الآخر كما كان الأول . ويرد أحمد ابن حنبل بأن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لهم فيها نعيم مقيم » وقال « خالدين فيها أبدا » وقال « أكلها دائم » ; ودائم لا ينقطع أبدا وقال « وما هم منها بمخرجين » وقال « إن الآخرة هى دار القرار » وقال « إن الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون » وقال « ماكثين فيها أبدا » .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٦ .

ويرى ابن حنبل : أما « السماء والأرض فقد زالتا » لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة . والله عليه ، فلا يهلك أبدا . وأما قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » فذلك عند ابن حنبل أن الله لما أنزل « كل من عليها فان » قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا (الملائكة) في البقاء ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون . فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعني ميت — إلا وجهه ، إنه حي لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت .

إننا نرى من هذا أن أحمد ابن حنبل يمثل المذهب السني في أوجهه ، ولا عبرة بأقوال الحشوية من الحنابلة ؛ إنه لا صلة بينه وبينهم . ولقد كان أحمد ابن حنبل أيضا ممهداً لظهور أبي الحسن الأشعري ، بل لقد أعلن أبو الحسن الأشعري أنه يتابع الإمام العظيم أحمد ابن حنبل في كل ما اعتقده ، وأنه إنما يصوغ مذهبه صياغة فكريه منظمة . ومع ذلك فإن الحنابلة المتأخرين لم يؤرخوا لأبي الحسن الاشعري في طبقاتهم ، وهاجموه هجوما عنيفا . إن النتيجة التي يمكن أن نصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة ، نشأ وعاش منذ نشأة الاسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، يجالدها ويحاربها : كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الاشعري وقبل الماتريدى . ولم يكن فقهاء المذاهب فقط في الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب إتفاقا كاملا ، وهذه الطائفة هي طائفة الصفاتية ، وكانت على صلة وثيقة مذهبيه برجال الفقه ، ويتبين هذا من النصوص الآتية : إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم ويقول : صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة والامامة والزعامة وسلكوا في هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة (١) .

---

(١) البغدادي . الفرق ص ١٨٩ .

يذكر البغدادى هنا المتكلمين من الصفاتية ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم فى مذهبهم. ويعود ثانية يقول « أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث من الذين اعتقدوا فى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله وفى صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال فى القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك ». [1] وللمرة الثانية يذكر البغدادى الصفاتية وأنهم أهل السنة على الحقيقة، ثم يشرح المسألة فيقول « إنهم قالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفره ، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأحسنوا الثناء على السلف الصالح ... ويدخل فى هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى (توفى عام ١٥٧) والثورى (١٦١) وأبى حنيفة وابن أبى ليلى (١٤٨ ﻫ) وأصحاب أبى ثور (المتوفى عام ٢٤٠ ﻫ) وأصحاب أحمد ابن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا فى الأبواب العقلية أصول الصفاتية ، ولم يخلطوا فقههم بشىء من بدع أهل الأهواء الضالة ». [1] ويكرر البغدادى هنا أيضا لفظ الصفاتية، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة. ويقرر الشهرستانى أنه أعقب مالكا وابن حنبل عبد الله بن سعيد الكلابى (٢٤٠ ﻫ) وأبو العباس القلانسى (توفى أيضا فى القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ، ودرس البعض ، حتى جرت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسئلة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية. فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هى ذاته ولا هى غير ذاته ، وأهم ممثليهم فى العالم الاسلامى ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى .

---

(١) نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٩ .

الكلابية

ابن كلاب ومدرسته

إذا أردنا الحديث عن ابن كلاب ومدرسته ، فإن هذا الحديث يجرنا إلى الحديث عن أهل السنة الأوائل الذين أخذوا على عاتقهم الرد على المعتزلة فى نفيها الصفات . وليس معنى هذا أن أهل السنة الأوائل وجدوا بعد ظهور المعتزلة للرد عليهم ، ولكن وجودهم كان قبل ذلك بكثير ، لأنهم يعتبرون سلف أهل السنة والجماعة . يقول عنهم الشهرستانى :

« أعلم أن جماعة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف الصفاتية والمعتزلة المعطلة (١) .

وممن يدخل تحت السلف ، وأخذ على عاتقه الرد على المعتزلة أبو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ ، والذى كان إمام أهل السنة فى عصره ، والقلانسى والمحاسبي من أتباعه ، ومن بعدهم أبو الحسن الأشعرى الذى انحاز إليهم وكان أقرب لهم منه إلى المعتزلة خاصة بعد انسلاخه من مذهب الاعتزال .

ولم يكن ابن كلاب من أصحاب الآراء الفردية ، بل كان صاحب مدرسة ، وصاحب فرقة ، وصاحب مذهب ، وكان له أتباع عاشوا بعده ، ويبدو أنهم

---

(١) أنظر الملل والنحل ١ : ١٢٤ .

اندمجوا بعد ذلك فى طائفة الأشعرية ، وكل من أحاط علماً بالقواعد التى بنى عليها ابن كلاب مذهبه . فإنه لايحتاج إلى جهد لمعرفة أن هذه الآراء وتلك العقائد ماهى إلا عقائد أصحاب الحديث وأهل السنة ، وأن ابن كلاب آمن بها ووضعها فى صورة منهجية .

هذه العقائد ــ التى تكوّن مذهب الكلابية ــ هى الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما وراء الثقاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لايردون من ذلك شيئا . وقد صاغها عبد الله بن سعيد صياغة فلسفية فقال :

الله لم يزل ، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، فالله قبل الزمانية والمكانية ، وهو مستو على العرش ، وهو فوق كل شىء .

وقد أثبت ابن كلاب الصفات فقال : إن الله تعالى لم يزل حياً ، عالماً ، قادراً ، سميعاً ، بصيراً ، عزيزاً ، عظيما ، جليلا ، كبيراً ، كريماً ، مريداً ، متكلما ، جواداً ، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة . ويقرر أن صفات الله لايقال أنها هى هو أو أنها غيره ، ولا يقال إن علمه غيره ، فالصفات عنده قائمة بالله لاهى هو ولا هى غيره .

ويذهب إلى أن الله تعالى لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمنا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر فى الولاية والعداوة والمحبة .

وبالنسبة لرأيه فى كلام الله ، فهو عنده غير مخلوق ، وقوله فى القدر هو قول أهل السنة . فهو يؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، ويؤمن أيضاً برؤية الله يوم القيامة لا من جهة ، لا أمام الرائى ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش فليس بجسم . وقد وافق الأشاعرة ابن كلاب فى القول بأن الله تعالى يرى يوم القيامه بلا مقابلة .

وكما أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وافق أهل الحديث فى مجمل عقائدهم ، فان

الأشاعرة من بعد سيوافقونه فى مجمل عقائده وتفصيلها ، وسيذهبون إلى أن الله شىء ، وأنه وجود ، وأن وجوده من ذاته ،وحقيقته منذاته . ويذهب الأشاعرة أيضا إلى أن الصفة ليست هى الله ولا غير الله . إن الصفة — عند الأشاعرة — لاتقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله . وهى تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هى غير الله ،وسيتضح ذلك من شرحنا المختصر — فيما بعد — لمذهب الأشعرى .

والخلاف الوحيد بين ابن كلاب وأتباعه،والأشعرى وأتباعه هو أن الأول يذهب إلى أن كلام الله لايتصف بالأمر والنهى والخبر فى الأزل لحدوث الأمر وقدم الكلام النفسى . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب — رحمه الله — من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلى لايتصف بكونه أمرا ، نهيا ، خبرا ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين، فاذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ،وهى من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف البارى تعالى فيما لايزال بكونه خالقا ، رازقا ، محسنا ، متفضلا » (١).

وسيأتى تفصيل ذلك أثناء عرض « الشامل »

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة فى ذاتها ، وهى تقطع كثيرا من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، ولكنه يراها غير سليمة من الناحية المذهبية ،وإنما السليم ما ارتضاه شيخه،ويقصد أبا الحسن الأشعرى(٢).

مدرسة ابن كلاب

سبق القول أن ابن كلاب كان صاحب مدرسة ومذهب متكامل ، عرفت هذه

(١) الارشاد ص ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ .

المدرسة باسم الكلابية ، وقد بقيت هذه المدرسة الفكرية فى العالم الاسلامى زمنا طويلا تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة ،وتدافع عن آرائه ومعتقداته أنه ،إلى أن ظهر فى الوجود أبو الحسن الأشعرى المتوفى ٣٢٤ هـ ، واندمجت المدرستان ، وكان أبرز رجالها أبو العباس القلانسى والحارث المحاسبى .

أما أبو العباسى أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى ، فهو من متكلمى أهل السنة فى القرن الثالث . وقد ذكر عنه البغدادى فقال : « وفى زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى الكلام على مائة وخمسين كتابا » .

أما عن آرائه فهى آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبدالله بن سعيد ابن كلاب فى أن « كلام الله تعالى لايتصف بالأمر والنهى فى الأزل لحدوث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسى » أى أنه كان ينكر — مع ابن كلاب — صفات الفعل لتعلقها بالحادثات ، فلا ينبغى أن تكون قائمة بالله ، وإلا قامت الحوادث بالله (١) .

ويوضح ابن تيميه فى كتابه « موافقة صريح المعقول » مدى تأثير ابن كلاب فيمن بعده ، ومدى تأثر القلانسى به ، فيقول :

« وكان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون مايقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها ،وغيرهم ينكر هذا وهذا. فأثبت ابن كلاب الصفات اللازمة به ، ونفى أن مايقوم به مايتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى (٢) » . وأبو الحسن الأشعرى وأبو العباس القلانسى تلامذة ابن كلاب الأولون .

---

(١) أنظر السبكى . الطبقات ٢ : ٥١ ، ابن تيمية . موافقه صريح المعقول ٢ : ٤

(٢) أنظر الجزء ٤ : ٤ .

وابن تيميه يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الاثبات من أتباع ابن كلاب كأبى العباس القلانسى وأبى الحسن الأشعرى وأبى الحسن على بن مهدى الطبرى والقاضى أبى بكر الباقلانى وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقه ابن كلاب .

ولهذا كان القاضى أبو بكر بن الطيب يكتب فى أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلى ، كما كان يقول : الأشعرى ؛ إذ كان الأشعرى وأصحابه متنسبين إلى أحمد ابن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وليس هذا بالغريب ، لأن الفقه إنما انبثق من علم الكلام كما سبق إيضاح ذلك .

وكان الأشعرى أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المنتسبين إلى ابن حنبل الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كأبى عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزى وأمثالهم .

لقد تشعبت الكلابية ولم تبق على حالها مدرسة واحدة ، وانقسمت إلى فرقتين : إحداهما عراقية على رأسها أبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى وغيرهما ، والثانية خراسانية .

كانت المدرسة الأولى تميل إلى مذهب أحمد بن حنبل ، فى حين اختلفت معها الفرقة الثانية فى بعض المواضع .

هذا ماصارت إليه مدرسة الكلابية ، ولكن قبل أن ننتقل الى الحديث عن الأشعرية التى هى امتداد الكلابية ، يجب علينا أن نتحدث أولا عن الشخصية الثالثة التى تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبى العباس القلانسى ، وهى شخصية الحارث بن أسد المحاسبى (المتوفى ٢٤٣ ﻫ) . ولقد قرر أكثر مؤرخى الفلسفة الاسلامية الأقدمين أن المحاسبى شارك ابن كلاب والقلانسى آراءهما .

وقد كان المحاسبى أحد صوفية الاسلام ، وتتلمذ عليه الجنيد شيخ صوفية بغداد ،

وأحد أعلام التصوف على الاطلاق . ولكن أحمد بن حنبل — فيما تجمع معظم المصادر - قد هجره وأوصى بعدم مجالسته. وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولا تصوفه — تكلمه فى خطرات القلب ووساوس النفس — وهذا ما كرهه ابن حنبل واعتبره أمرا دخيلا على الاسلام .

وثانيا ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب » (١) .

وقد عرض المحاسبي لآرائه الكلابية فى كتابه «فهم القرآن» ودافع عنها .ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبي قد حفظ معظمها وهى مصدر هام للباحثين فى المدرسة الكلابية .

هذه نبذة بسيطة عن المحاسبي الذى تبرأ منه ابن حنبل لانتسابه إلى الكلابية.

ومن المؤكد أن المدرسة الكلابية فى حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ،وفى حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنة مذهبها بمذاهب أهل السنة الأخرى ، ومدى تأثيرها فى المجتمع الاسلامى الذى دان بمذهبهم فترة من الزمان . وكانت مدرسة الأشعرى امتدادا له . هذه المدرسة التى مازالت تعيش إلى يومنا هذا ، وبعد يومنا أيضا . وإن كان الناس لايدركون أنهم فى الحقيقة أشاعرة ، فذلك لأن المذهب الأشعرى انما هو صورة واضحة مجلوة لمذهب أهل السنة والجماعة .

الأشعرى

ولد إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى عام ٢٦٠هـ على مايذكر معظم المؤرخين. ولم يشذ عن هذه الرواية سوى ابن خلكان .فقد ذكر أنه ولد عام ٢٧٠ هـ (٢) . وتكاد تجمع المصادر على أنه ينتسب إلى الصحابى المشهور أبى موسى الأشعرى . حاول بعض المؤرخين من الشيعة أن يشككوا فى صحة إنتسابه إلى أبى موسى

(١) أنظر الاشعرى المقالات ٣ : ٦٤٦ ، السبكى . طبقات الشافعية ٢ : ٣٧

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٦

الأشعرى . غير أن رواياتهم إنما صدرت عن حقد دفين ، وبخاصة أن هؤلاء الشيعة المتأخرين تحولوا إلى الاعتزال ، وتبنوه فى أعماق المذهب الشيعى — سواء كان إسماعيليا أو اثنى عشريا أو زيديا . وكان للأشعرى — والأشاعرة من بعده — الفضل الأكبر فى القضاء على الاعتزال كفرقة مستقلة . وسرعان ماهربت إلى المذاهب الغنوصية الشيعية .

وقد أكثرت كتب المناقب فى ذكر البشارات التى ذكرت عن مولد أبى الحسن الأشعرى ، والرؤى التى راودت صالحى المسلمين قبل أبى الحسن الأشعرى ، عن ظهوره . وكل هذا دلالة على نزوات القلق العنيف التى راودت العالم الإسلامى ، قبل ظهور أبى الحسن الأشعرى . كانت المعتزلة تنشر مذهبها المتحجر حقا . كانت المعتزلة « حاجة ملحة » للمجتمع الاسلامى، حين كان العالم الاسلامى فى حاجة إليها ، وقامت « بدورها » العقلى ، وكان لابد أن ينتهى هذا الدور . وقام أهل الحديث بدورهم أيضا ، ولكن موقفهم الثابت خلف النصوص جعل النص أيضا يتحجر وكأنه لاحياة فيه . وأدى أهل النصوص ماكان لهم أن يؤدوه وهو المحافظة على النص ، وتبيين الصحيح منه من الفاسد .

كان بصيص الأمل فى حياة تجمع بين الاثنين إنما تتضح فى العقليين من أهل السنة وفى مقدمتهم ، كما رأينا ، ابن كلاب وأصحابه . ولكن هؤلاء كانوا يحجمون أمام هجمات المعتزلة العنيفة ، وبراعتهم فى الاستدلال، وتملكهم الحجة ،وخوضهم فى دقيق الكلام وجليله . وسرعان ماظهر أبو الحسن الأشعرى ،

وكانت نشأة أبى الحسن الأشعرى فى رحاب المعتزلة العقائدية من ناحية . والشافعية الفقهية من ناحية أخرى . وليس بين أيدينا من المصادر مايشرح لنا كيفية تحوله إلى الاعتزال . فقد كان أبوه أبو بشر إسماعيل بن اسحق — سنيا

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ٢ ص٤٤٦ .

محدثاً (١) . ولا شك أيضا أنه كان شافعيا . [بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان شافعياً .] بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان لأسرته السنية أثر فى تحوله عن الاعتزال .

كانت شيوخ المعتزلة فى مجموعهم الكبير — من الموالى — ممن مرنوا على الجدل، وعرفوا أصوله ونفذوا إلى أعماقه . فهل أصبح « الاعتزال » المذهب العقلى ، سمة أبناء الأسر الاسلامية العربية ، وهل رأوا فيه نوعا من الترف العقلى ، فتحول إليه أخلاف الصحابة الكبار فى أعماق البصرة ؟ .

لم يتكلم المؤرخون كثيراً عن أسرة أبى الحسن الأشعرى ، وعن بيئة المعتزلة، اللهم إلا أنه عاش معتزلياً فترة طويلة من حياته ، وأنه أخذ الاعتزال عن أبى على الجبائى وأنه كان من بين تلامذته « وكان إذا عرضت مناظرة قال الأشعرى : نب عنى »(٢) . وكانت البصرة مبيئة الاعتزال الحقيقى، وفيها نشأ، ومنها صدر إلى أرجاء العالم الاسلامى . والسؤال الذى لايجيب عنه المؤرخون هو : من كان مناظرى الأشعرى فى هذا الوقت ، وهل علق به من مناظرة أعداء المعتزلة شىء، وهل من السهولة أن نقول : إن الأشعرى فى هذا الوقت الطويل كان يناظر أعداء المعتزلة . نيابة عن شيخه ، وكان يقطعهم ويخرج ظافراً ، ثم يتحول بعد ذلك تحولا مفاجئا لمذهب أهل السنة، بل يقيم هذا المذهب ، أم أن أخذ أسباب تحوله — إن لم يكن أهمها — هو معاناته مناظرة « أهل السنة » وانقطاعه أمامهم . ثم تأمله فى أركان المذهب المعتزلى ، وتبينه تهافت أركانه أمام هجمات الكلابية وأتباعهم ... أو أن نذهب ونقول : إن الرجل غرق فى وجهة نظره «أهل الحديث» وهى وجهة نظر بعيدة كل البعد عن وجهة نظرة — كمعتزلى أولا — ثم عن موقفه الجديد ، كمفكر عقلى من أهل السنة ، بل شيخ مفكرى أهل السنة العقليين ؟ . إن

(١) ابن عساكر — تبيين كذب المفترى ص ٣٤ .

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ٩

الاجابة على هذه الأسئلة من الصعوبة بمكان وتحتاج إلى نظر أو نقد داخلى فى كتب الإمام أبى الحسن الأشعرى الأولى .

ونكاد نرجح أن حياته المعتزلية ، كانت متأرجحة وقلقة ، وكان الأشعرى يتأمل المذهب المعتزلى ، ويرى إلى أى حد يصطدم بالنص القرآنى والنص الحديثى. كما لاشك أنه قد أهمه مافيه من تحجر عقلى ينتهى إلى مدى ليس فى طاقة الانسان المحدود . بل إن ابن عساكر يذكر أن الشيخ أبا الحسن ، رحمه الله ، لما تبحر فى كلام الاعتزال ، وبلغ غاية ، كان يورد الأسئلة على أستاذه ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير فى ذلك . ولا شك أن تراخيا عقليا قد أصاب الرجل ، ويبدو أنه اعتكف إلى حين . ولم يحدثنا التاريخ عن مدة هذا الاعتكاف . ولا إلى حقيقة ما دار فيه . وقد أعلن البعض أن تحوله عن الاعتزال كان مفاجئا كما أشرنا ، وأورد هذا الفريق قصة الرؤى التى راودته؛وحاولوا أن يجعلوا من هذه الرؤى ـــ الحد الفيصل بين اعتزاله وبين مذهبه الجديد .

وأما عن الرؤى،فقد ذكرت فى كتب الطبقات بأشكال مختلفة، وصيغ متعددة. غير أن أهمها مارواه مؤرخ الأشعرى ابن عساكر ؛ وكذلك السبكى من أن الأشعرى رأى النبى صلوات الله عليه ثلاث مرات فى نومه وأنه أمره بنصرة مذهب أهل الحق ، وأن يهجر الاعتزال . وفى المرة الأخيرة وعده بنصرة الله له . يقول الأشعرى :

رأيت النبى ، فقال لى : ماصنعت فيما أمرتك . فقلت : قد تركت الكلام ، ولزمت كتاب الله وسنتك . فقال لى : أنا ما أمرتك بترك الكلام ، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عنى ، فإنها الحق . فقلت : يارسول الله ؛ كيف أدع مذهبا تصدرت مسائله . وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا . فقال لى : لولا أنى أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك ، حتى أبين لك وجوهها ، وكأنك تعد إتيانى إليك رؤيا . أو رؤياى جبريل ، كانت رؤيا . إنك لاترانى فى هذا المعنى بعدها : فجد فيه ، فإن الله سيمدك بمدد من عنده . قال : فاستيقظت وقلت :

مابعد الحق الاالضلال . وأخذت فى نصرة الأحاديث فى الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك . فكان يأتينى شىء والله ماسمعته من خصم قط ، ولا رأيته فى كتاب ، فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذى بشر به نى له رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

هذه هى الرؤى التى رآها إمام المسلمين الأكبر ، حتى يومنا هذا ، وعجبا أنها لم تثر إهتمام الباحثين ، كما أثارت رؤى فيلسوف مثل ديكارت . وعجبا أن ينكرها بعض الباحثين ،ويرون أنها ارهاصات وضعها المؤرخون فيما بعد، تبريرا لتحول الإمام العظيم من الاعتزال إلى مذهب يستند فيه على الكتاب والسنة مستخدما العقل فى النطاق الذى وجد الا قل له . لاشك أن الأدلة تكافأت عند الأشعرى — كما يقول — فتأمل الأمر ، ورآه مجرد جدل عقيم وسفسطة عقلية . وقد اتهم المعتزلة ، من وجهة نظر ، أنهم أخلاف السفسطائيين ، وبدأت الشكوك تحوو حول الرجل وتهزه هزا . . . فاعتكف ، كما ذكر المؤرخون . وإذا بالرؤيا الصادقة تراوده فلم يكن الأمر تبريرا وادعاءا ،وإنما هو التطور الروحى للرجل،لايصل إلى مداه ولا كنهه الآمن عانى التجربة الروحية بأكلها .

ولم يؤخذ على أبى الحسن الأشعرى أكذوبة،لافى حياته الخاصة ولافى كتاباته. كان فى حياته الخاصة زاهدا ، عفيف اللسان ، أمينا فى كتبه . فقد نقل إلينا آراء خصومة فى أمانة ونزاهة . وكانت كتبه التى أرخت ، لنا مقالات الاسلامين وغير الاسلامين ، المثل الأعلى فى الأمانة . نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين . بل إستند عليها أشد خصومه — وهو إبن تيميه ،كما إستندعليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم . فلا شك أن حدوث الرؤية له حق .

ويرى البعض أن رجوعه عن الاعتزال كان لمناظرة حدثت بينه وبين أستاذه الجبائى.فقدروى عن الأشعرى أنه سأل أستاذه فى أمر ثلاثة أخوة. أحدهم آمن وعمل

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

صالحا ومات على ذلك . والثانى كفر وعصى ومات على ذلك . والثالث مات وهو صبى حدث . فأجاب الأستاذ — تمشيا مع أصل العدل عند المعتزلة — بأن المؤمن من أهل الدرجات فى الجنة ، وأن الكافر من أهل العـذاب فى جهنم ، وأن الصبى الحدث من أهل النجاة .

فسأل الأشعرى : هل يمكن أن يرقى الصبى إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فأجاب الجبائى ، تمشيا مع أصل العدل ، بالنفى ، لأن المؤمن من أهل الدرجات . وقد نال ذلك بالعمل . فأثار الأشعرى اعتراضاً على لسان الصبى ، إذ يقول (الصبى) لله عز وجل : التقصير ليس منى ، لأنى لو بقيت حيا لأطعت . فأجاب الجبائى بأن الله سيقول للصبى : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل سن التكليف .

عند ذلك أثار الأشعرى اعتراضا على لسان الكافر ، إذ يقول لله عز وجل : إنك علمت حالى بأنى سأكفر وسأعصى ، ولكنك لم تراع مصلحتى . عند ذلك أفحم الجبائى ولم يجد جوابا بقوله .

ويتبين من هـذه المناظرة أن هناك تناقضاً فى داخل آراء المعتزلة بين أهل العدل وبين قولهم بالأصلح لفعل الله . وهناك مناظرات أخرى دارت بين التلميذ والأستاذ تدل على أن السير المنطقى مع مذاهب المعتزلة يؤدى إما إلى التناقض . وإما إلى النيل من حقوق الله تعالى .

هذه هى الأسباب الروحية التى حولت الإمام العظيم إلى مذهب أهل الحديث ، إلى مذهب السنة .. ولكن هناك فيما نعتقد سبباً أهم وأدق من هذا كله .. ونعرضه فيما يأتى : كان للفقه المكان الأكبر لدى المسلمين . كان لديهم أكثر أهمية من الكلام والجدل . كانت حياة المسلمين تستند عليه فى عباداتهم وأمور دنياهم ، كانت الدنيا لديهم ممرا الآخرة وامتحانها . ولقد نشأ الأشعرى فى أحباب المذهب الشـافعى يتعبد عليه ، يصلى عليه ويصوم ، ويحج به ويزكى كان المذهب الشافعى الفقهى يملأ عليه كل جزئيات حياته وتفصيلاتها .. فهل فى فقه المذهب الشافعى ، وأقصـد

بالفقه هنا ، النظريات العامة سواء أكانت فى العبادات أو فى الاعتقادات ، مايؤيد النظرية المعتزلية كاملة فى الذات وفى الصفات . . وفى خلق القرآن ، وفى الجبر والاختيار . لقد رأى الأشعرى التعارض الكبير بين فقه المذهب الشافعى الكلامى، وفقه المذهب المعتزلى الكلامى ، فعاد إلى مذهبه الفقهى فاعتنقه كاملا ، فلم يكن الأشعرى سوى عودة إلى قلب المذهب الشافعى . ولم يكن الإمام الأشعرى سوى الإمام الشافعى فى صورة كلامية . إنبثق كلاهما عن منبع واحد، وكتب كلاهما عن نظرة واحدة . أكثر أحدهما فى الفقه ، وأكثر الثانى فى الكلام ، والاثنان وجهتا نظر واحدة . وما أشبه صورتهما ، وما أنقى مذهبهما .. بل من العجب أن نرى الشافعى يردد بأنه يعرف كيف يرد على أرسطوطاليس ، فيكتب الأشعرى كتابه « فى الرد على أرسطو فى كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية » وكره الشافعى الخوارج ،فرد عليهم الأشعرى . وأبغض الشافعى القدرية فرد الأشعرى على المعتزلة .

وأقام الشافعى الفقه ، وكان فيلسوف الإسلام الأول ، وأقام الأشعرى الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثانى .

على كل حال ، لما رجع أبو الحسن الأشعرى عن مذهب الاعتزال ، سلك طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما ذكر ذلك فى معظم كتبه : الابانة عن أصول الديانة، والمقالات والموجز وغيرها. وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم . لكن الأشعرى وأتباعه من بعده كانوا أتبع لأصول ابن حنبل وأمثاله من أئمة الحديث من الحنابلة أنفسهم كابن عقيل وابن الجوزى ، وقد أوضحنا ذلك فيما سبق عند الكلام عن الكلابية .

وكان قدماء الحنابلة من أصحاب الامام أحمد (كأبى بكر بن عبد العزيز وأبى الحسن التميمى وأمثالهما) يذكرون الأشعرى على طريق ذكر الموافق للسنة فى الجملة ، ويذكرون ماذكره من تناقض المعتزلة .

المهم هو أن الأشعرى لما رجع إلى مذهب السلف ، كان قد أحكم طريقة الجدل ،ولذلك أنشأ فى داخل مذهب السلف طريقة استخدام العقل فى فهم النصوص . وهذه الطريقة تتلخص فى استخراج الأدلة من النصوص مع شىء من التحليل والترتيب للمقدمات والتحصيل المنطقى .. الخ ونظراً لأن أصول العقيدة الاسلامية من حيث التوحيد والتنزيه وكثير مما يتعلق بالله والانسان واضحة وصريحة . فإن الانسان لايحتاج إلى وضع أصول بقدر مايحتاج إلى طريقة فى الفهم وإقامة الدليل بالاستناد إلى العقل والمنطق ، وهذا هو ما أمر به القرآن » ولذلك يمكن القول بأن الأشعرى لم يضع مذهباً وإنما وضع منهجاً فى البحث .

ولو بحثنا فى جملة آرائه ، لوجدنا أنه يخالف المعتزلة لا من حيث الأصول ، لأن أصول المعتزلة تتعلق بالتوحيد والعدل والمسئولية ونحو ذلك ، ولكنه يخالفهم فى طريقة فهمه الأصول ، لأنه فهمها فهما جديداً يتفق مع العقيدة مفهومة بالمعنى المطلق. وعندنا من هذه المرحلة فى حياة الأشعرى كتاب « الابانة عن أصول الديانة . وكتاب « اللمع » وهما يتضمنان أصول العقيدة الاسلامية كما يمكن أن تؤخذ من نصوص القرآن ، لكنها موضوعة فى ثوب جدلى استدلالى .

ونشرح الآن باختصار بعض آراء الأشعرى فى الألوهية ، لتتضح لنا طريقته ومنهجه الجديد الذى بدأ به مرحلة جديدة فى حياته ، واتخذه أتباعه من بعده ، وصار فيما بعد رمزاً لمذهب السلف وأهل السنة والجماعة .

إثبات وجود الله ووحدانيته عند الأشعرى :

أثبت الأشعرى وجود الله ووحدانيته على طريقته الجديدة والتى اتسم بها مذهبه من بعده . والنصان المتعلقان بذلك موجودان فى كتاب « اللمع » ويتلخص الدليل على وجود الله عند الأشعرى فى القول بأن الانسان يتطور فى مراحل النمو المادى والمعنوى بعد الولادة إلى أن يصل إلى نهاية مجرى حياته متنقلا من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة ثم منحدرا من القوة إلى الضعف . هذا واقع

لاشك فيه . والانسان يعلم من نفسه أنه هو الذى لا ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنه لو كان هو الذى يطور نفسه ، لاستطاع أن يسيطر على هذا التطور فيزيد فيما له من ملكات ، أو يرد نفسه إلى حالة الشباب والقوة ، وهو إذا كان فى حال قوته وتمام ملكاته لا يستطيع لنفسه ضراً ولا نفعاً ، فالأولى ألا يستطيع ذلك وهو فى مراحل نموه الأولى . فانتقاله من حال إلى حال لابد له من ناقل إذن . ويستشهد الأشعرى على ذلك بقوله « مما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفى الجهل والجا . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودماً وعظماً أعظم فى الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال » .

ويقول الأشعرى : إن تطور الانسان فى مراحل الخلقة أعظم دليل على وجود الخالق المدبر الذى لا يشبه هذه المخلوقات والذى لابد وأن يكون واحدا . لأنه [سبحانه] لو أشبهها ، لكان حكمه فى الحدث حكمها . ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها . فإن اشتبها من جميع الجهات ، كان محدثا مثلها من جميع الجهات . وإن أشبهها من بعضها كان محـــدثا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما . وقد قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » وقال تعالى « لم يكن له كفواً أحد » .

والأشعرى يصوغ دليلا جدليا على التوحيد ، وهو يتلخص فى القول بأن الإثنين ، أى الفاعلين بالمعنى الحقيق ، لا يمكن أن يجرى فعلها وتدبيرهما على نظام واحد ، ولا بد أن يلحقهما العجز ، أو يلحق واحدا منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أمرا وأراد الآخر ضده ، لم يخل الحال : إما أن يتم مراد أحدهما فيكون هو الاله الحق ، لأن الآخر سيكون عاجزاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما فيكون كل منهما عاجزا ، فلا يكون هناك إله . أو أن يتم مراد كل منهما ، وهذا مستحيل لأنه يقتضى إجتماع الضدين فى شيء واحد ،

وإذا كان الأشعرى قد إستخرج دليله على وجود الله من الآيات القرآنية الكثيرة التى تكلمت عن تطور الانسان فى مراحل الخلقة ، باعتبار أن ذلك نقطة بداية للاستدلال على وجود الله ، فإنه قد استخرج الدليل الجدلى على الوحدانية من آيات القرآن الكريم التى تناولت موضوع الوحدانية ، وهو لذلك يذكر فى آخر الدليل قول الله تعالى « لوكان فيهما آلهه الا الله لفسدتا » .

ولا يصح أن نغفل على كل حال عن أن الأشعرى أخرج لنا فى صورة جدلية منطقية مايخطر لعقل الإنسان المتفكر إذا قرأ آيات القرآن وتأمل معناها فى نفسه من غير أن يصوغ دليلا من مقدمات تؤدى إلى نتائج . وقد ظهرت قبل الأشعرى محاولات لاستخراج الأدلة من الآيات القرآنية كالذى نجده عند المحاسبى فى كتاب له يسمى « العظمة ».

على كل حال مضى الأشعرى فى بناء العقيدة الاسلامية مستندا إلى النصوص من جهة والى الاستدلال النظرى من جهة أخرى . وهو ينتهى إلى الاستدلال من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع. فوجود العالم يدل على وجود خالق له متصف بالقدرة ووجود العالم فى وقت دون وقت وشكل دون شكل آخر يدل على أن هذا الخالق متصف بصفة الارادة ، ووجود الاتقان والأحكام فى نظام العالم يدل على أن الخالق متصف بالعلم والحكمة ووجود القدرة والإرادة والعلم والحكمة يدل على أن الخالق يتصف بصفة الحياة وهكذا يسير الاستدلال .

أما عن الصفات الالهية ،فإن الأشعرى يثبتها قائمة بالذات ذاهبا إلى أنها ليست عين الذات وليست بخلاف الذات . ورأيه فى ذلك أن الصفات الالهيه قديمة قدم الذات . يقول الأشعرى « من الثابت أن الله عالم قادر ، ولابد أن يختلف مفهوم العلم عن مفهوم القدرة والا كان الله عالما بالقدرة قادرا بالعلم ولابد أيضا أن يكون هناك تمايز بين الذات والصفات ، وإلا كان تعقلنا الذات متضمنا تعقلنا للصفات . لكن الأمر ليس كذلك. وأذن فلابد أن يكون مفهوم الذات غير مفهوم الصفات،

وأن يكون المفهوم من إحدى الصفات مختلفا عن المفهوم من الصفات الأخرى ، وذهب الأشعرى إلى أن الذات قائمة بنفسها وأن الصفات تقوم بها . وخطأ أن يقال أن الصفات تقوم بالذات ، لأن الذات قائمة بنفسها كما ذكرنا .

وقد خالف الأشعرى أهل الحديث فى مسألة قيام الأفعال الاختيارية ونفاها. وله فى ذلك نظرية الكسب، وفحواها أن الفعل، أى فعل ، خلق لله كسب للانسان. يقول الأشعرى « إن الله أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل ، إذا أراده العبد وتجرد له ، فيكون الفعل خلقا لله إبداعا وإحداثاً وكسباً من العبد حصولا تحت قدرته » وسارت الأشعرية ظافرة فى بقاع الأرض إلى أن يرث الله الأرض وما عليها . وكان من أعمدتها فى القرن الخامس الهجرى صاحبنا هذا « الجوينى » .

الجوينى :

... أما عن مؤلف هذا الكتاب (الشامل فى أصول الدين) فهو : أبو المعالى عبد الملك ابن الشيخ أبى محمد عبد الله بن أبى يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجوينى الفقيه الشافعى الملقب ضياء الدين ، المعروف بإمام الحرمين .

وكلمة الجوينى نسبة إلى « جوين » قرية من قرى نيسابور . وقد أطلق عليه لقب إمام الحرمين لمجاورته وتدريسه فى الحرمين الشريفين (حرم مكة وحرم المدينة) . ويحكى ابن خلكان أن الإمام «خرج الى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتى ، ويجمع طرق المذهب ، فلهذا قيل له إمام الحرمين »[1].

ويطلق عليه كذلك « ضياء الدين » . ولعل ذلك يرجع إلى صحة إستدلاله

---

(١) إبن خلكان — وفيات الاعيان ج ١ ص ٥١٥ .

وسلامة المنطق العقلى الذى إستند إليه فى آرائه ، بحيث أصبح هذا المنطق طريقا يضىء النور أمام الباحثين الراغبين فى الوصول إلى الحق .

وإذا كانت هذه الألقاب وغيرها تدل على شيء ، فإنها تدل ، بلا شك ، على أهمية الجوينى ومكانته التى إحتلها فى عصره .

وإذا أردنا نكشف عن العناصر المقومة لشخصية الجوينى ، والتى إستمد منها هذا العلم الغزير ، لوجدنا ثلاثة عوامل رئيسية ساعدت على ذلك ، ونقصد :

١ — الاستعداد الفطرى لدى الإمام .
٢ — الأسرة التى نشأ فيها .
٣ — أهمية الأساتذة الذين تتلمذ عليهم الإمام .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، وهى إستعداد إمام الحرمين لتلقى العلم ، وقبوله لكل ماهو حق ، قبولا واعيا ...... الخ فأمر واضح بلاجدال .

فيذكر السبكى فى طبقات الشافعية ، أن والد إمام الحرمين ، كان يعجب به (أى بالجوينى) ويسر لما رأى فيه من مخايل النجابة وأمارات الفلاح ، وجد واجتهد فى المذهب والخلاف والأصولين وغيرها ، ونحن نعلم أن والد إمام الحرمين قد مات قبل أن يبلغ أبو المعالى العشرين من عمره .

يضاف إلى ذلك أن الإمام كان فى وقت واحد أستاذا وتلميذا . فيذكر ابن خلكان أنه بعد أن مات والد الجوينى ، وبعد أن قام الإمام مكان أبيه يعلم الناس ويلقنهم العقيدة الحقه ، كان يذهب ، بعد أن يفرغ من مهام التدريس — الى الأستاذ أبى القاسم الاسكافى الاسفراييني بمدرسة البيهقى ، لكى يتعلم منه ويحصل علم الأصول (١) .

---

(١) إبن خلكان — وفيات الأعيان جـ١ ص ٥١٥ .

كما أننا نلاحظ أن كتب الإمام نفسه، سواء من حيث الكم أو الكيف، والمناقشات والمشاكل التي يثيرها ...... إنما تدل على إمتلاكه لعقل حاد وذكاء لا نظير له . وساعد على ذلك أن أمام الحرمين كان يمقت التقليد ، حتى انه كان يخالف والده في أمور كثيرة .

فيذكر إبن عساكر أن عبد الملك الجويني « أتى على جميع مصنفاته (يقصد مصنفات أبيه) فقلبها ظهراً لبطن ، وتصرف فيها .وخرج المسائل بعضها على بعض ، ودرس سنين ..... لم يرض في شبابه بتقليد والده وأصحابه، حتى أخذ في التحقيق، وجد واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النظر ، حتى ظهرت نجابته ، ولاح على أيامه همة أبيه وفراسته ، وسلك طريق المباحثة ، وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة ، حتى أربى على المتقدمين ، وأنسى تصرفات الأولين » (١) وهذا ما أكده ابن السبكي أيضا ، حيث قرر أن الجويني قد « أنزل المذاهب كلها في منزلة النظر والاعتبار ، غير متعصب لواحد منها ، بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان ، ثم توضح له الحق وأنه الاسلام ، فكان على هذه الملة عن إجتهاد وبصيرة ، لا عن تقليد » (٢) .

أما عن الأسرة التي نشأ فيها إمام الحرمين ، فلقد كانت أسرة صالحة ، تعرف الله حق معرفته وترعاه ، وتحافظ على حقوقه ، وتؤدي واجباته . ولقد كان والد إمام الحرمين من المشتغلين بالعلوم الدينية ، المتعمقين فيها . فيذكر إبن خلكان : أن أبا محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني الفقيه الشافعي ، والد إمام الحرمين. كان إماما في التفسير والفقه والأصول والعربية والأدب . قرأ الأدب أولا على أبيه يعقوب يوسف بجوين ، ثم قدم نيسابور واشتغل بالفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي ... ثم إنتقل الى أبي بكر القفال المروزي واشتغل عليه

---

(١) إبن عساكر — تبيين كذب المفتري ص ٢٧٩ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١ .

بمرو ، ولازمه واستفاد منه وانتفع به ، وأتقن عليه المذهب والخلاف » (١) .
فهذا النص يوضح أن أسرة والد الإمام كلها كانت على دراية واسعة بالفقه والأدب والأصول ، وهى الأمور التى برع فيها الجوينى نفسه . ويستطرد ابن خلكان بعد ذلك ، فيوضح أن والد إمام الحـــرمين ، بعد أن أتقن العلوم على يد أبى سهل محمد بن الصعلوكى ، عاد إلى نيسابور سنة ٤٠٧ هـ ، وقام بالتـــدريس والفتوى . وكان أن كوّن مدرسة لابأس بها ، حيث تخرج على يديه « خلق كثير منهم إمام الحرمين ... »

لقد كان والد الإمام ورعا تقيسا . يدل على ذلك أنه أنجب ولده من إمرأة صالحة ، وأنه اختارها بعد أن لمس فيها الصفات الطيبة التى تتلاءم وطبيعته الدينية. يقول إبن خلكان : إن والد إمام الحرمين كان فى أول أمره ينسج بالأجرة ، فاجتمع له من كسب يده شيء اشترى به جارية موصوفة بالخيرة والصلاح . ولم يزل يطعمها إلى أن حملت بإمام الحرمين (٢) .

ولقد ذكرت المصادر قصة مشهورة ، أوردها المؤرخون ، تدل على أن والد إمام الحرمين كان من المتورعين ، فلم يكن يطعم أسرته إلا من أجر يومه . فيذكر ابن السبكى وغيره ممن ترجموا للامام ، أن والده كان حريصاً على أن لا يطعمه مافيه شبهة . فلم يمازج باطنه إلا من الحلال الخالص (٣) .

وقد ذكر صاحب وفيات الأعيـــان كذلك أن والد إمام الحرمين قد أوصى أمه « أن لا تمكن أحداً من إرضاعه » ولقد حدث أن دخل عليها الدار ذات يوم ، فوجدها متألمة والطفل يبكى . فسألها عن السبب ، فعلم أن إمرأة أخرى وجدت الطفل

---

(١) وفيات الأعيان جـ١ ص ٢٥٤

(٢) وفيات الأعيان جـ ١ ص ٥١٥

(٣) طبقات الشافعية جـ٣ ص ٢٥١

يبكى وأمه مشغولة بقضاء بعض حاجياتها . فما كان من المرأة إلا أن شاغلت الطفل بثديها ، فرضع منه . فلما علم الوالد بذلك ، أخذ الطفل إليه ونكس رأسه ، ومسح على بطنه ، وأدخل إصبعه فى فيه ، ولم يزل يفعل به ذلك ، حتى قاء جميع ماشربه وهو يقول : « يسهل علىّ أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه » (١) .
ولقد كانت هذه الحوادث وأمثالها سمة مجموعة من زهاد المسلمين ، فتشوا عن الورع فى الصغير وفى الكبير مما يأكلونه أو ما يأكله أولادهم ونساؤهم .

وفيما يتعلق بالأساتذة ، الذين كان لهم الفضل الكبير فى تنشئة الإمام والوصول به إلى ماوصل إليه من مكانة مرموقة فى العلم ، فقد ذكرنا أن أباه كان معلمه الأول.

ويبدو أنه أخذ على والده العلوم العربية ؛ ثم العلوم النقلية وبخاصة الحديث .

وهناك أستاذ آخر ، كان له أثره القوى على تحصيل الجوينى ، ونقصد أبا القاسم الإسكافى الاسفرايينى ، حيث تلقى منه العلم فى مدرسة البيهقى . وكان الامام معجبا بالاسفرايينى أشد الاعجاب ، حيث كان يواظب على مجلسه .

كذلك فإن الجوينى قد أجاد القرآن على شيخ القراء آنذاك ، ونقصد عبد الله محمد بن على بن محمد النيسابورى الخبازى فى سنة ٤٤٩ ﻫ . فكان يذهب إليه ، يقرأ عليه القراءات ، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه مع مواظبته على التدريس .

ولقد لازم الامام أبا القاسم القشيرى الصوفى ، وكان لهذه الصحبة أثر كبير على حياة الجوينى الروحية . فقد رافقه فى رحلته التى غادر فيها نيسابور ، وطاف خلالها بغداد ، حيث قابل هناك أبا محمد الجوهرى ، وتلقى العلم على يديه .

يضاف إلى كل ذلك تلك الشخصيات البارزة المعاصرة للامام ، والتى دار بينها وبينه مناظرات هامة . فلقد سمع الحديث فى صباه من والده كما أشرنا ، ومن أبى حسان محمد بن احمد المزكى ، وأبى سعد عبد الرحمن بن حمدان النضروى ، وأبى عبد الله محمد بن ابراهيم بن يحيى المزكى ، وأبى سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك ، وأبى عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز وغيرهم . وأجاز له أبو نعيم الحافظ .

(١) وفيات الأعيان ج١ ص٥١٦ ، طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص ٢٥١

ومن الشخصيات البارزة التى عاصرت الإمام : عبد السلام بن يوسف القزوينى المعتزلى سنة ٤٨٢ هـ ، وأبو محمد المذرى سنة ٤٨٦ هـ ، وأبو تراب المراغى الأشعرى سنة ٤٩٢ هـ ، وعلى بن أحمد بن على الواحدى سنة ٤٦٨ هـ ، وأبو بكر البيهقى سنة ٤٥٨ هـ. ومن هؤلاء الشيخ الرئيس إبن سينا بما يمثله من تراث شامل لشتى فروع المعرفة .

ولقد كانت الخزانة النظامية بنيسابور بما تحويه من كتب قيمة ، كانت كلها تحت تصرف الإمام . ولا شك أنه إستفاد منها إلى حد كبير .

ويدل على سعة اطلاع الإمام قوله « ما تكلمت فى علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضى أبى بكر وحده إثنى عشر ألف ورقة » (١) . وقد ذكر إبن السمعانى أبو سعد فى الذيل أنه قرأ بخط أبى جعفر محمد بن أبى على بن محمد الهمزانى الحافظ ، سمعت أبا المعالى الجوينى يقول « لقد قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألفاً »(٢) .

لقد ظل إمام الحرمين يدرس فى المدرسة النظامية ثلاثين عاما غير مزاحم ولا مدافع . وهذه الفترة الطويلة التى قضاها فى التدريس تدل دلالة قاطعة على تبحر الأستاذ فى العلم وإخلاصه له ، ومحبة الجميع له ، وثقتهم فى علمه ، حيث هيأ نفسه لذلك ، وامتلك أسباب العلم ؛ فأقبل عليه . وتذكر لنا الكتب أن المجالس هجرت من أجله وانغمر عليه الفقهاء من كل صوب ، حيث كان يجلس بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة »(٣) .

لقد كان لإهتمام الإمام بالعلم وكثرة إشتغاله به ، ومواظبته على سماع الآراء: الصائب منها وغير الصائب ، وإنفاقه ماله على العلم والعلماء ، كان لكل ذلك أثره

---

(١) طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٦٠ .

(٢) طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٢ .

(٣) طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٢ .

الكبير على إنتاج إمام الحرمين الجوينى . فلقد ألف كتباً كثيرة فى الفقه والجدل وأصول الدين وغيرها . من هذه الكتب : كتاب «نهاية المطلب فى دراية المذهب» ، « الشامل فى أصول الدين » ، « البرهان فى أصول الفقه » و « تلخيص التقريب » و « الارشاد » و « العقيدة النظامية » و « مدارك العقول » وهذا الكتاب لم يتمه الجوينى ، و « تلخيص نهاية المطلب » لم يتمه مؤلفه كذلك وكتاب « غياث الأمم فى الإمامة » و « مغيث الخلق فى اختيار الأحق » و « غنية المسترشدين فى الخلاف » وكتاب « الورقات » ، وله ديوان خطب مشهور . وله « مختصر النهاية » إختصرها بنفسه ، وهو ، كما يقول صاحب طبقات الشافعية فى الجزء الثالث ، كتاب عزيز الوقوع من محاسن كتبه . وقال هو نفسه فيه (يقصد الجوينى) : أنه يقع فى الحجم من النهاية أقل من النصف ، وفى المعنى أكثر من الضعف » (١) .

لقد مات الجوينى ، رحمه الله عن تسع وخمسين عاماً ، حيث فارقت روحه الحياة فى قرية يقال لها « بشتنقان » ليلة الأربعاء وقت العشاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . ونقل إلى نيسابور فى تلك الليلة ودفن بداره ، حيث نقل بعد ذلك إلى مقبرة الحسين ودفن بجنب أبيه ، فأغلقت الأسواق يوم موته ، وكسر منبره فى الجامع ، وقعد الناس لعزائه .

أما عن آراء الجوينى ، فنحن نعلم أنه أشعرى المذهب . بل إنه من أحد الأعمدة الرئيسية التى ارتكز عليها هذا المذهب ، حتى ذهب نفر غير قليل من الباحثين إلى أن المذهب الأشعرى بدأ منذ عهد الجوينى يرتكز على أرض راسخة وفكر أعمق ومنطق أسلم . وهذا لا يعنى أن المذهب الأشعرى كان قبل الامام مهلهلا ، بل نريد القول : إن الجوينى أضاف إلى المذهب الكثير ، وسد ما كان منفذاً لبعض الآراء الخادعة والموهمة ، بمعنى أن الدارس لعلم الكلام ، أو إن شئت الفلسفة الدينية الاسلامية ،

---

(١) الطبقات جـ ٣ ص ٢٥٣ .

يلاحظ أن الجوينى فى تفكيره متقدم بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه . فتفكير الجوينى متسم بنزعة فلسفية عميقة . فعلى حين أن شيخ المذهب أبو الحسن الأشعرى ، على سبيل المثال ، قد افترض الخلاف بين الآلهة ، وهو بصدد إثبات وحدانية الله — نجد أن الجوينى قد افترض الحالتين معاً ، أعنى فى حالة وجود آلهة متحدين فى الرأى أم مختلفين فيه — نقول : إنتهى إلى بيان مايحتويه هذا الرأى من تناقض شنيع لايمكن حله إلا بالرجوع إلى مبدأ أول وعلة أولى للعالم ، هى التى يمكن أن تفسر لنا وجود هذا العالم ونظامه المحكم المبدع .

يقول الجوينى : لو كان هناك إلهان لاختلفا ، فقد يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الآخر سكونه . ولا يمكن أن نفسر ذلك ، أو على حد تعبيره ، فتتصدى لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة ، لأنه لو نفذت إرادة كل منهما لكان الجسم ساكنا متحركا ، وهذا تناقض شنيع . وكذلك لايمكن القول بأنه من المستحيل أن لاتنفذ إرادتهما ، لأن هذا يدل على العجز . كما يستحيل نفوذ إرادة واحد منهما دون الثانى ، لأن هذا الأخير سيكون عاجزاً . ومن هنا نتأدى إلى القول بوجود إله واحد .

ولا يمكن إفتراض إنتفاء الاختلاف بينهما ، لأن الخلاف جائز ، وما هو جائز لابد أن يحدث يوما ما وإلا لما صح كونه جائزاً .

نريد أن نقول ، فى ضوء ماسبق ، : إن الجوينى قد تابع المذهب الأشعرى بوعى تام ، مجدداً لامقلدا ، حيث أحكم طريقة الجدل الهادف ، معتمدا على استخدام العقل فى فهم النصوص القرآنية . فأخذ يستنبط من هذه النصوص — بعد تحليلها وفهمها — المقدمات ، مرتبا الواحدة تلو الأخرى .

ونظراً لأن أصول العقيدة الاسلامية واضحة وجلية ، من حيث التوحيد والتنزيه ، وعلاقة العبد بالرب ، وما يترتب على ذلك ، فإن الجوينى لم يضع — أو إن شئت لم يجد مبرراً لأن يضع — أصولا ، بل وضع طريقة للفهم ، وإقامة الأدلة المستندة إلى العقل والمنطق .

والجوينى ، كغيره من الأشاعرة ، لم يخالف المعتزلة فى الأصول ، ولكنه خالفهم فى فهمهم لهذه الأصول نفسها ، أقصد محتواها . وهذا واضح فى ثنايا هذا الكتاب .

لقد مضى الجوينى فى بناء العقيدة على أسس منطقية سليمة . ففى صدد إستدلاله على وجود الله ، بين أن بطلان الدليل لايؤدى إلى بطلان المدلول ، مثلما ذهب إلى ذلك من قبل الباقلانى .

ولقد اعتمد فى بيانه وجود الله — إلى حد كبير — على الأدلة الحسية ، حيث استدل من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع. فوجود العالم يدل على القدرة على الخلق ، ولهذا فالله قادر . وهذا العالم على صورة محكمة متقنة، وهذا يعنى أن الله عالم، وهذا العالم وجد فى وقت دون غيره ، وهذا يبين أن الخالق مريد . . وكل هذه الصفات : من خلق وقدرة وإرادة ، تدل على أن موجد العالم حى .

والجوينى باتباعه الأدلة الحسية سبيلا لمعرفة الله ، إنما يتابع فى ذلك القرآن الكريم ، الذى يحث على النظر فى الوجود وتأمل أحواله والتفكير فيه « قل أنظروا ماذا فى السموات والأرض » والجوينى فى كل ذلك يضع قصة سيدنا ابراهيم ومناظرته قومه ، ومسايرته لهم فى بعض أفكارهم الخاطئة ، واصلا منها إلى الحق ، حيث طرح جانباً النجم والقمر والشمس ، لأنها كلها آفلة وهو لايحب الآفلين ، موجها وجهه للذى فطر السموات والأرض .

وإذا كانت المعتزلة فى بحثها لمشكلة الصفات الإلهية قد قررت أن الذات قديمة وأن الصفات حادثة وأنها عين الذات ، فإن الجوينى ، من حيث أنه أشعرى المذهب ، ذهب إلى غير ذلك ، حيث قال : إن الذات قديمة وأن الصفات أيضا قديمة ، وأن الصفات ليست عين الذات، وليست غير الذات كذلك. وهذا لا يمس قضية التوحيد فى شىء . فالذات قديمة بصفاتها ولا يمكن تصور ذات

بدون صفات . وهذا لا يعني أن الصفات مقومة للذات . فالذات بنفسها قائمة ، والصفات بالذات تقوم .

أما إثبات تعدد الصفات عند الجويني ، فمن رأيه أن الله متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها . ولابد أن يكون كل مفهوم من هذه المفهومات مختلفا عن الآخر ، وإلا وجب أن يعلم الله بالإرادة ويريد بالقدرة وهكذا . ولا يمكن أن يرجع هذا الاختلاف إلى الألفاظ نفسها ، لأن الاختلاف اللغوى لا قيمة له البتة .

أما أن الصفات مخالفة للذات ، فواضح من حيث أن تعقلنا لإحداهما جائز دون تعقلنا للأخرى . فقد نعقل الذات دون صفة كالعلم مثلا ، وقد نعقل صفة كالقدرة دون الذات .

على أن الجويني ، ومن قبله الباقلاني ، قد ذهب إلى إعتبار الصفات أحوالا (أو وجوها) للذات الإلهية ، وعن طريق هذه الصفات (الأحوال) تدرك الذات .

ولما كان الأشعرى قد ذهب إلى قبول الصفات التى تذكر الوجه والعين والجنب لله وهكذا بلا كيف ، فإن الجويني قد أول هذه الآيات وصرفها عن ظاهر معناها . وهذا واضح ، بشكل قاطع ، فى الفصل الذى عقده الجويني فى كتابه « التوحيد » عن الكرامية ورده عليهم .

وإذا كان الأشعرى قد ذهب — وهو بصدد الحديث عن فعل العبد وفعل الرب — إلى القول بنظرية الكسب مجرداً القدرة الإنسانية من كل فعل لها ، ذاهبا إلى أن الله هو الفاعل المطلق ، وأن فعل أى عبد خلق لله إبداعا وكسبا للعبد ، فإن الجويني قد اقترب فى هذه الناحية من المعتزلة إلى حد ما ، حيث قرر أن القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي ، لكنها ليست مستقلة إبتداءا ، أعني فى وجودها.

فهى معلولة ومتأثرة بغيرها ، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهى إلى مسبب الأسباب « الله » . وهذا يعنى أن الجوينى قد وفق — أو إن شئت حاول أن يوفق — بين قدرتى العبد والرب ، مبينا أنه لا تعارض بين شمول القدرة الإلهية لكل مقدور ، وبين تأثير القدرة الحادثة .

ويعرض الشهرستانى هذه النقطة ، فيقول على لسان حال إمام الحرمين : « أما نفى هذه القدرة والاستطاعة (يقصد قدرة العبد) فما يأباه العقل والحس . وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كنفى القدرة أصلا . وأما إثبات تأثير فى حالة لا يفعل ، فهو كنفى « التأثير » خصوصاً والأحوال على أصلهم (يقصد المعتزلة) لا توصف بالوجود والعدم ... فلابد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . فإن الخالق يشعر باستقلال إيجاده من العدم . والإنسان كما يحس من نفسه الإقتدار ، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ... حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الاطلاق . فإن كل سبب — مهما استغنى من وجه — محتاج من وجه ، والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر »[1] .

ونحن لا نستطيع أن نناقش فى هذه المقدمة آراء الجوينى أو حتى نعرضها بإيجاز نظراً لاتساع هـذه الآراء وتشعبها من جهة ، ولضيق المقام من جهة أخرى . وعلى أية حال فسوف تتضح هذه الآراء إلى حد كبير لمن يقرأ كتابه هذا (الشامل) ، إذ يعد — بحق — دائرة معارف كبرى ، طرق فيها الجوينى شتى فروع العلم والمعرفة .

وهذا الكتاب الذى بين أيدينا يضم ثلاثة كتب رئيسية وهامة وتمثل معا الجزء

---

(١) الشهرستانى — الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ تخريج محمد بن فتح الله بدران — الطبعة الثانية .

الأول من كتاب الشامل فى أصول الدين . وهذه الكتب الثلاثة على التوالى هى : كتاب النظر وكتاب التوحيد ثم كتاب العلل .

وفى الكتاب الأول يبدأ الجوينى سؤالا ، كمقدمة للنظر بوجه عام ، هو : هل يصح اجتماع فكرين فى حالة واحدة أم لا ؟ ثم ينتهى إلى أن ذلك غير جائز . ثم يبدأ فى بيان النظر الصحيح والنظر الفاسد مميزاً فى هذا الصدد جلى النظر من دقيقه . وبعد أن يعرض لذلك بأصالة لا مثيل لها يطرق بابا من أهم الأبواب فى تاريخ الفكر الفلسفى أعنى حدث العالم . ويبدأ هذا الفصل بوضعه تعريفات هامة للشىء والعالم والحدوث والجوهر وغير ذلك مما لا يتسع المجال لذكره . وبطريقة شيقة يدخل فى مناقشة رائعة مع بعض المعتزلة القائلين بالأحوال ، مبيناً أن الأحوال تقترب — إلى حد ما ، من الصفات لأنها وجوه ينظر منها إلى الذات . ويتطرق بعد ذلك إلى « العلم » مبيناً الضرورى منه والمكتسب ، ذاكراً أن النظر يقتضى العلم ، جاعلا من ذلك كله مدخلا لمعرفة الله مبيناً أن هـذه المعرفة ليست واجبة بالنظر ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة . لأن العقل قد يضل ، وهو بصدد البحث عن ذلك ثم يعرض مباشرة رأيه فى أول واجب على المكلف . وفى أثناء ذلك يعرض بدقة وأمانة علمية رأى المعتزلة كاملا كما قرروه هم بأنفسهم . ثم بعد أن يفرغ من ذلك يرد عـليهم رداً منطقياً سـليما ومقبولا ، وهو فى كل ذلك يطرق موضوعات فلسفية هامة مثل : هل المعدوم شىء أم لا ؟ وهل المعـدوم معلوم ؟ وما هى أقسام الموجودات ؟ وما حقيقة الجوهر ؟ وهل هو وأعراض مجتمعة أم لا ؟ منتهياً من ذلك إلى الجوهر الفرد مبينا أنه لا شكل له وأنه لا يمكن أن يتداخل مع غيره ... الخ وغير ذلك من آراء هامة . ويختتم الجوينى هذا الكتاب الأول من الشامل بالرد على شبه أهل الزيغ على حد تعبيره .

أما كتابه المسمى « كتاب التوحيد » فبدأه بالكلام عن الواحد وحقيقته مبينا أن « الواحد » أكثر من معنى ثم تساءل : هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟ وبعد

أن أوضح فى كتابه السابق (النظر) بعض صفات الواحد ، تساءل هذا ، هل تتعدد صفات البارى سبحانه أم لا ؟ ثم بين فكره مباشرة ، وهو بصدد البحث فى فكرة الواحد ، معنى التوحيد ، حيث أوضح التوحيد الحق وميزه عما سواه ، ذاهبا من ذلك إلى الاستدلال على الوحدانية ، خاتما هذه الفصول بالرد على مطاعن الخصم .

وكان لا بد للجوينى ، وهو بصدد الكلام عن الله ، أن يتعرض للتجسيم . وهنا ندخل مع الجوينى ونقرأ معه فلسفة ناضجة وواعية ، وكأنه عاش وعاصر الفلاسفة المحدثين ، حيث ذكر ببراعة حد الجسم ومعناه وعدد الأجزاء المكونة له معتبراً ذلك كله مدخلا لرأيه فى أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون جسما ولا يمكن أن يحل فى الأجسام وهذا يعنى أن الجوينى قد عرض آراء الكرامية بجلاء ثم رد عليهم .

ولقد تطرق الجوينى من الكلام عن الجسم ومعناه وفكرة التجسيم ، إلى الكلام عن الأكوان التى تلحق هذه الأجسام ، فتكلم عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة والتداخل ، واضعاً كل شىء بأسلوب فلسفى دقيق .

ولقد خصص الامام فى هذا الفصل جزءاً كبيراً للرد على النظام القائل بالكمون وبتألف الجسم من أجزاء لا تتناهى ، نافيا قوله بالطفرة ، وغير ذلك من آراء عرفت عن النظام وتناقلتها الكتب ، والجوينى فى كل ذلك يثير أسئلة هامة ، مثل : هل الحركة عن مكان عين السكون فى آخر أم لا ؟ وهل يجوز اجتماع جوهرين فى حيز واحد ؟ وهل يجوز إجتماع الضدين فى حيز ؟ ثم تعرض بعد ذلك لاضطرابات الجبائى وإبنه فى أحكام التأليف واضعا فى هذا الصدد محاورة فلسفية شيقة بين الأب والابن .

ثم بدأ الجوينى بعد ذلك مباشرة بابا فى الاعتمادات وحقائقها ومعناها ، حيث سرد آراء المعتزلة وبين اختلافهم فى ذلك . ثم خصص فصلا كاملا عن الخلاء والملاء .

ولقد عاد الجويني مرة أخرى إلى ما بدأه فى أول هذا الـكتاب) التوحيد) أقصد كلامه عن الله فنجده هنا قد تعرض لنفى الجهة عنه سبحانه ذاكرا مناقضات المعتزلة فى ذلك ، وركز فى هذا الصدد على أصحاب ابن كرام القائلين بجواز قيام الحوادث بذات الله ، نافيا قولهم . إنه خالق بالخالقية فى الأزل،ورازق بالرازقية فى الأزل.

وإذا كانت الكرامية قد استندت فى دعواها على تفسير خاطىء لبعض آيات القرآن الـكريم ، فإن الجوينى قد أوضح خطأهم هذا واضعا نصب أعيننا التفسير الصحيح لمثل هذه الآيات .

وبعد أن انتهى من الرد على الـكرامية ، بدأ يعرض آراء النصارى فى فهمهم الألوهية . فذكر آراء النسطورية واليعقوبية والملكانية وغيرهم من فرق المسيحية. وقد قرر ، بصدق ، آراءهم فى الأقانيم وتسميتهم الله جوهرا ، ورأيهم فى الاتحاد وتدرع اللاهوت بالناسوت . ثم تعرض للـكلام عن صلب السيد المسيح . وهو فى كل ذلك يتشبث بكتابهم نفسه (الانجيل) ، مبينا أنهم قد فهموا بعض كلماته خطأ : وعقب على ذلك كله ببـاب يتضمن صفات الله كما يراها هو وكما رأت الأشاعرة معه .

ثم يأتى الكتاب الثالث والأخير « كتاب العلل » وفيه تكلم عن العلة ومعناها وحقيقتها ، وحقيقة المعلول ، وأحـكام العلل وشرائطها ، واختلاف الآراء فى ذلك . وفى حديث الامام عن العلة أثار أسئلة هامة ، وجد الحلول لبعضها ، من هذه الأسئلة : هل يثبت الحـكم بوجود العلة وينتفى بانتفـائها أم لا ؟ وهل يصح إطراد العلة مع معلولها ؟ وهل توجب العلة معلولها بشرط أم لا توجبه ؟ وهل توجب العلة أكثر من حكم ؟ وهل يصح معلول بين علتين ؟

ثم ميز الجوينى بعد ذلك الأشياء التى يجوز أن تعلل من الأشياء التى لا يمكن تعليلها واضعا فصولا مستقلة لـكل مشكلة من هذه المشاكل .

ثم نجد الجوينى يقرر أن الفعل الواقع لايحتاج لعلة . ورأيه فى ذلك أن حدوث الفعل لو كان معلولا ، لافتقر إلى علة . وينتهى المؤلف بعد تفصيل هذا القول إلى أن الفعل الحاصل (فعلا) ليس بحاجة إلى علة .

وفى الكلام عن العلة والسبب وغيرهما ، يذهب الجوينى إلى الكلام عن الشرط والمصحح وما يتعلق بهما ، مبينا أن الشرط — وإن كان لايوجب ثبوت مشروطه — إلا أنه يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذى انتصب شرطا .

ثم يتساءل الجوينى فى الفصل اللاحق مباشرة عن : هل العرض شرط فى وجود الجوهر أم لا ؟ والصعوبة فى هذا التساؤل ، كما يثيرها المؤلف ، هى أنه : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لايتصور عرض دون محل ، فكذلك لايتصور جوهر دون عرض . وهذا يعنى أن يكون العرض شرطاً فى وجود الجوهر ، من حيث أن كل واحد منهما مفتقر إلى الثانى .

ورأى الأشاعرة فى هذه الصعوبة هو أنه : مامن عرض إلا وهو مفتقر إلى جوهر ، لكنه لايفتقر إلى نوع معين من الجواهر ، أى أنه مفتقر إلى جنس الجواهر .

ويختتم الجوينى هذا الكتاب بفصل تساءل فيه عن صحة جواز (أو عدم جواز تعليل قبول الجوهر للأعراض موضحا اختلاف الأشاعرة فى هذا الصدد .

الشامل : المخطوط

إن هذا الكتاب الذى نقدمه الآن للقارىء العربى والمستشرق على حد سواء هو الكتاب الأول من مخطوط « الشامل » لامام الحرمين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجوينى المتوفى ٤٧٨ ه . وقد عثرنا على نسخة منه مصورة فى دار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٩٠ علم الكلام ، وتقع فى ثلاثة أجزاء . وقد قمنا بمراجعته على النسخة التى وجدها المستشرق هلموت كلوبفر ، ونشر الجزء الأول منها فى طبعة غير دقيقة ، ولكنها خطوة فى نشر الكتاب . وقد نبّه القارىء

العربى إلى وجود مثل هذا المخطوط القيم ، بل المخطوط الذى يعتبر إحدى الموسوعات الاشعرية . ومؤلف هذا المخطوط هو أحد شيوخ الأشاعرة الذين أخذوا على عاتقهم إثراء المذهب الأشعرى والمحافظة على بقائه .

وقد قال هلموت كلوبفر أثناء تحقيقه للكتاب :

« ومما يبعث على الأسف أننى لم أجد حتى الآن من الشامل الذى يتألف من عدة أجزاء إلا الجزء الأول فقط ، وحتى هذا تنقصه البداية المكونة من حوالى ٥٠٠ صفحة تعتبر إجمالا فى حالة جيدة . وأصبح الخط — الذى تدل طريقة كتابه على أنه مضى عليه ماينيف على الثمانمائة عام — غير ممكن القراءة فى مواضع قليلة متفرقة فقط » .

والمخطوط الذى وجده كلوبفر ، والذى قال إنه اكتشفه بعد ماظل مجهولا مدة قرون طويلة ، يقع فى مجلدين — كما سبق القول — ويحتوى على الجزء الأول من كتاب الشامل . وهو موجود بمكتبة كوبرولو باستنبول تحت رقم ٨٢٦ .

أما مخطوط دار الكتب . فيقع فى ثلاثة أجزاء ، مكتوبة بخط قديم غير منقوط ، وقد قام بكتابته الأنصارى الخزرجى ، وهو ربيع بن محمود بن موسى ابن محمود بن محمد بن علىّ الأنصارى الخزرجى . وقد حاولنا أن نعثر على ترجمة له ، ولكننا لم نستطع .

وقد تم نسخ هذا الجزء سنة ٦١٠ ﻫ . واستنسخ فى محل الفوتوغراف شهبال، قبالة الباب العالى ، باب غالى قاوشو سنده . شهبال فوطوغرافخانة سنده استنساخ ايدلمشهور .

وقد وجد رقم (١) على الورقة الأولى برغم النقص الذى سبقه، وانتهى الجزء الأول ص ١٧٧ ، والثانى ٣٥٣ ، والثالث ٥٢٧ ، ولكل صفحة من هذه الصفحات صورة زنكوغرافية ملحقة بالكتاب .

وجاء فى نهاية الجزء الثالث :

(كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر وستمائة ، يتلوه الجزء الثانى ، وأوله الكلام فى بقية الأحوال) .

وتوجد نسخة ثالثة فى جامعة الدول العربية ، ولما كانت مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية ، وجدنا عدم مراجعتها على النسختين الأخريين .

ويحتوى الجزء الأول من الشامل على ثلاثة كتب : الأول منهـا لم نجد له عنوانا ، ومن المرجح أن يكون عنوانه «كتاب النظر» ، والثانى «كتاب التوحيد» ، والثالث «كتاب العلل» .

وقد قمنا بتحقيق هذا المخطوط ، واخراجه للقارىء على أحسن وجه ممكن ، والتعليق عليه ، ووضع النص الصحيح بعد المراجعة على النسختين فى صلب النص . ثم أشرنا إلى الاختلافات الموجودة بين النسختين فى الهامش ، رامزين إلى نسخة دار الكتب بالحرف «أ» ، ونسخة كوبرولو بالحرف «ب» .

ويؤسفنا أننا لم نستطع مراجعة الثلث الأخير من الجزء الثانى والجزء الثالث على نسخة كوبرولو ، وقد قمنا بعدة محاولات لتصوير المخطوط من استنبول ، ولم نصل إلى نتيجة حتى الآن ، ونرجو الله أن نتمكن من ذلك فى الطبعة القادمة .

ونحب أن نشير إلى أنه لما كانت لغة المخطوط قديمة وغير منقوطة ، وقد استعمل الناسخ حرف الألف بدلا من الياء ، والواو فى مقابل الهمزة ، والياء المهملة بدلا من الياء المهموزة ، فقد قمنا بتصحيح هذه الأحرف غـير مشيرين إلى ذلك فى الهامش ، مكتفين بالاشارة هنا . ومن أمثلة ذلك :

أبا : أبى

ثلث : ثلاث

فانما : فانى

لها ولاى : لهؤلاء

جزو : جزء

بدو : بدء

البداية : البدائه

بقى : بقاء

قصارا : قصارى

القراءة : القراءة أو القراء

الدعوا : الدعوى

نرا : نرى

شيا : شيئا

يتوقا : يتوقى

يتناها : يتناهى

الرحا : الرحى

وأحيانا نجد « كل ما » و « إن ما » مكتوبة بلا انفصال بين الأحرف ، هكذا : كلما ، إنما ، وقد صححناها غير مشيرين إلى ذلك لعدم إضرارها بالمعنى.

ومن الأشياء التي يجب ملاحظتها أن المؤلف كثيرا مايذكر تقسيما للكلام إلى أكثر من وجه ، ثم يكتب الوجه الأول غير ذاكر للوجه الثانى والوجوه التالية . وهو فى الحقيقة يود أن يقول إن الكلام أوجها عدة : أهمها : كذا وكذا وكذا . وهـــذا لايتطلب ذكر الأوجه الباقية . فإذا ماوجد القارىء تقسيما ذُكر فيه : أولها ، أو أحدها ، أو منها . دون أن يجد لذلك بقية ، فهذا يعنى أنه قصد بذلك أهمها :

قام ناسخ المخطوط أيضا بكتابة « لايخلوا » سواء كانت مصرفة مع ضمير الغائب المفرد أو الجمع بزيادة ألف فى النهاية ، وهذا غير معروف هذه الأيام ، وإنما كان قد اصطلح عليه فى الخط العثمانى عند كتابة القرآن الكريم . ورأينا من

الأفضل تصحيحها وكتابتها بدون ألف النهاية .

وبالنسبة للمعقوفتين [ ] الموجودتين داخل النص ، فهى إضافات من عندنا ، وجدنا أنها ضرورية لاستقامة النص، كما أن الأقواس الصغيرة « » لم تكن موجودة فى المخطوط ، وإنما وضعناها لتحديد مكان الآيات القرآنية .

وهناك بعض الأخطاء الطفيفة فى الآيات ، خطأ فى حرف أو اثنين ، لم نجد ضرورة للاشارة إليه ، ولكن صححناه . أما الأخطاء الجسيمة فقد أشرنا إليها فى الهامش ، وكتبنا الآية الصحيحة فى صلب النص .

هذا هو المرشد الذى سيقود القارىء إلى التعديلات التى قمنا بها لكى يجد النص مستقيما .

أشرنا فى بداية المقدمة ، أن المخطوط احتوى على ثلاثة كتب هى : كتاب النظر ، كتاب التوحيد وكتاب العلل ، ولما لم نعثر على باقى « الشامل » لا فى القاهرة ولا فى تركيا ولا فى أى بلد آخر ، فقد فاتنا أن نعرف بقية الكتب التى احتوى عليها « الشامل » وأن نعرف عدد الأجزاء الباقية منه أو بمعنى أصح المفقودة . وأثناء الاطلاع على كتاب الدكتورة فوقية حسين « إمام الحرمين » ، وهو من سلسلة أعلام العرب ، علمنا أن هناك مختصراً « للشامل » وآخر لاختصار المختصر . الأول موجود بمعهد المخطوطات العربية المصورة واسمه «الكامل فى اختصار الشامل»، ونرجو الله أن نتمكن من تحقيقه قريباً ليكون أحد أعمدة السلسلة ، والثانى « مختصر الكامل » بجامعة الأزهر .

وبالاطلاع على « الكامل فى اختصار الشامل » الذى يقع فى ٢٧٢ ورقة، عرفنا أن «الشامل» كان موجوداً كاملا حتى القرن الثامن الهجرى ، وأنه يحتوى على الكتب الآتية :

« كتاب النظر ، كتاب التوحيد ، كتاب العلل، كتاب الصفات، كتاب الإرادة، كتاب القدر ، كتاب النبوات ، كتاب أبطال القول بالتولد ، كتاب الرد على الطبائعيين ، كتاب التعديل والتجوير » .

ونصل من هذا إلى أن المفقود من مخطوط « الشامل » حوالى ثلاثة أجزاء ، وقد جاء فى الكامل فى اختصار الشامل « لابن الأمير ورقة ٢ ـ ١ ، ب :

(... وكنت قد وقفت على الكتاب المسمى بالشامل فى أصول الدين من مصنفات الإمام العالم ، جامع أشتات الفضائل ، والمبرز على الأواخر والأوائل أبى عبد الله محمد بن عبد الملك الجوينى ، المشهور بإمام الحرمين ، عفا الله عنه , فوجدته كثير الفوائد ، مفرداً فى فنه ، قد جمع معظم القواعد ، وحرر فيه المباحث ودقق النظر ، وذكر الحق المحض ... فاختصرت الكتاب فى هذه العجالة ، وذكرت فيه أدلته وقواعده وشواهده ... وسميته « الكامل اختصار الشامل » ، وجعلته تذكرة لنفسى ، وذخيرة ليوم رمسى ...) .

هذا ما افتتح به ابن الأمير الكتاب بعد البسملة . أما ماجاء فى ص ٢٧٢ وهى آخر صفحات المخطوط :

(... وقال الخالدى منهم : يسمى بذلك فى الدنيا دون الآخرة ، وهذا بناء منه على مذهبه أن عصاة المؤمنين يعذبون فى الدنيا بالهموم والغموم والآلام ولا عقاب عليهم فى الآخرة ، والكفار يثابون فى الدنيا بما يفعلونه من الخير دون الآخرة . وزعم أن التسمية بالفسق من العقاب ، ومذهب أهل الحق أن القاضى المؤمن فاسق فاجر ، ولا تبعد تسميته بذلك فى الآخرة إن قدر عليه العقاب والفسق ، لا بثا فى الإيمان ، وإيماننا فيه الكفر . والله تعالى أعلم .

هذا آخر ماوجد من كلام الإمام العالم أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى ، إمام الحرمين فى كتابه المعروف بالشامل ، وقد اختصرته بقدر مافهمته) .

هذا آخر كلام ابن الأمير ، وقد أشاد فى مقدمة كتابه بما « للشامل » من فائدة جمة وفضل كبير عليه ، ولن نشير نحن الآن إلى فائدته وأهميته ، تاركين ذلك لرأى القارىء بعد الاطلاع عليه .

ونرجو الله أن يوفقنا فى إحياء هذا التراث العظيم ، الذي بدأنا به سلسلة مكتبة التوحيد .

والله ولى التوفيق ؟

د. على النشار
فيصل عون — سهير مختار

الصفحة الاولى من الجزء الاول من مخطوط دار الكتب المصرية



الصفحة الاخيرة من الجزء الاول من مخطوط دار الكتب المصرية



[illegible]

الصفحة الاولى من الجزء الثانى من مخطوط دار الكتب المصرية



الصفحة الاخيرة من الجزء الثالث من مخطوط دار الكتب المصرية



بسم الله الرحمن الرحيم

... ...

... ...

(ولا بد منهما ، وإنما المبتغى المعانى دون العبارات)[1]. فإن قيل: فلم شرط عدم العلم فى صحة النظر ؟ ولا معنى لشرطه ، إذ العلم يضاد النظر ، فنفى ثبوت النظر ينبىء[2] عن انتفاء اضداده . فكأنه شرط فى ثبوت النظر عدم ضده ، والعدم إنتفاء محض ، والإنتفاء لا يكون شرطاً . وأيضاً فمضادة العلم النظر كمضادة الجهل له . فلا معنى لتخصيص العلم بالذكر .

فالجواب عن ذلك : أن العدم والإنتفاء يجوز أن يكونا[3] شرطاً . فإنتفاء السواد شرط ثبوت البياض ، وإنما الممتنع أن يكون النفى علة موجبة . وأما الشرط فلا يمتنع[4] ذلك فيه ، إذ ليس يوجب الشرط مشروطه . وأما تخصيصه[5] العلم بالذكر فللتنبيه بالأعلى على الأدنى ، إذ الغرض من الخوض فى الكلام التعرض لبيان ما يكاد يشكل ، والعلم بصدد أن يجوز ثبوته مع النظر إذا ذهل المجوز عن الحقائق . فقصد رضى الله عنه موطن الإشكال[6] ، ثم نبه ببيانه على ماعداه .

ولو اجترأ المجترىء فقال : النظر الصحيح هو الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على وجه يوصل إليه ، كان سديداً .

فصل

[هل يمتنع إجتماع فكرين فى حالة واحدة]

فإن قال قائل : زعمتم فيما قدمتم أن العلم بالمنظور فيه يضاد النظر ، ونحن نرى

---

(١) ب : ما بين القوسين　　(٢) ب : يغنى　　(٣) ب : يكون

(٤) ب : تمنع　　(٥) ب : تخصيص　　(٦) ب : اشكاله

العاقل يستدل فيؤديه الدليل إلى العلم بالمدلول ، ثم يضرب فى ضرب آخر من النظر . فقد تحقق ثبوت نظره فى الدليل الثانى مع حصول عله[1] بالمنظور فيه أولا . وقد إختلف المحققون فى وجه التقصى عن السؤال . فذهب بعضهم إلى أنه إنما يصح النظر فى الدليل الثانى لذهوله عن العلم بموجب الدليل الأول ، فإنه لا يقدم على النظر الثانى إلا فى حال ذهوله عن العلم . وهذا الجواب يستقيم على موجب من يمنع إجتماع فكرين فى الحالة الواحدة سواء كانا متماثلين أو مختلفين . وسيأتى/ ٢ تفصيل ذلك فى أحكام التضاد[2] . وأما من جوّز من المحققين إجتماع فكرين مختلفين فلا يستبعد ثبوت العلم الأول مع الإقدام على النظر الثانى . فوجه الإنفصال على هذه الطريقة وهى[3] المرضية من وجهين :

أحدهما: أن نقول : إنما يطلب بنظره الثانى أن يعلم كون المنظور فيه دليلا . فإذا كان هذا مطلبه ومقصده بنظره وهو غير عالم به ، فقد أطرد ما مهدناه من أن العلم بالشىء لا يجامع النظر فيه . وإنما الغرض بالرتبة الثانية طلب كون المنظور فيه دليلا .

فإن قال قائل : هذا غير سديد ، فإن العارف بالشىء قد يسبر دلالة أخرى وليس يخطر له طلب كونها دلالة ، فلو كان المقصود بالنظر الثانى إثبات المنظور فيه دليلا لاختص ذلك بمن[4] يقصده ، ولما تحقق فيمن لم يخطر له ببال . فإن إستقام جوابكم فيمن قصد ما قلتم ، فما جوابكم فى الذى لم يقصد بنظره الثانى إثبات دليل ؟

وهذا الذى ذكره السائل تدليس ، إذ العالم بالشىء إذا أقدم على النظر الثانى فلا بد أن يكون طالباً بنظره ، إذ كل نظر طلب ، وكل ناظر طالب ، ويستحيل أن يكون طالباً بنظره الثانى العلم بما هو عالم به . فإنا نعلم ضرورة بطلان ذلك .

---

(١) ب : عليه (٢) ب: الضاد (٣) ب :— و (٤) ب : لمن

فإذا بطل أن يكون طالباً للعلم الأول ، فلابد من تقدير وجه طلب فى نظره الثانى ، فلا وجه فيه إلا ما قلناه .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : الأدلة مختلفة الوجوه وإن كانت[١] بأجمعها تفضى إلى العلم . فغرض الناظر بنظره الثانى أن يدرك وجهاً آخر من الدليل لم يدركه[٢] أولا ، وهذا واضح لاخفاء به . فاستبان بما قلناه أنه ناظر فيما هو غير عالم به .

فصل

[فى النظـر الفاســد]

إعلم أن النظر[٣] إذا انخرم شرط من شرائطه فلا يتضمن[٤] علماً ولا يفضى إليه . ثم قال المحققون : ولا يفضى النظر الفاسـد إلى ضد من أضداد العـلم كما / ٣ لا يفضى إلى العلم . وذهب بعض من لم يحصل له حقائق النظر من الفقهاء إلى أن النظر فى الشبهات مع الذهول عن وجه الدليل يتضمن العلم ، وهذا باطل. والدليل على بطلانه أوجه :

أحدها : أن الشبهة ليس لها وجه على الاختصاص يتضمن الإرتباط بالجهل ، وليس كذلك الدليل. والذى يحقق ذلك أن المتمسك بالشبهة يقرر له المحقق أن الذى ظنه[٥] وجهاً مؤدياً إلى إعتقاده فهو فيه غالط . وسبيل محاجته أن نوضح[٦] له أنه ظن وجهاً ، وليس الأمر على ما ظن . (وهذا يستبين لكل ناظر محقق)[٧]. فاتضح أن الشبهة لا وجه لها يقتضى من أجله جهلا . والذى يحقق ذلك أيضاً ، أنه لو كان للشبهة وجه يقتضى الجهل لارتبط[٨] به حتى لايتصور ثبوته دون الجهل . ونحن نعلم أن الناظر فى الشبهة يجهل تارة ويشك أخرى ، وتحصل

---

(١) ب : كائن (٢) ب : يدرك (٣) ب : الناظر (٤) أ : ينقضى

(٥) ب : ظن (٦) ب : يوضح (٧) ب: - مابين القوسين (٨) ب : لارتباطه

له غلبة الظنون فى بعض الأحوال ، وهذه معان مختلفه .

ولما كان الدليل(١) وجهاً(٢) يقتضى العلم لم يتصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول . والذى يحقق ما قلناه أيضاً أن نقول : الشبهة لا تخلو من حالين : إما أن يكون لها وجه ثابت فى معلوم الله تعالى يقتضى الجهل ، وإما أن لا يكون لها وجه ثابت متحقق فى علم الله ، ولكن الناظر يظنه ظناً .

فلو كان لها وجه فى معلوم الله كان العالمون أولى بالعثور عليه . ونحن نعلم أن العالمين المعصومين عن الزلل كالأنبياء ، إذا أحاطوا بوجه الشبهة لم يقتض لهم جهلا . فاستبان أنه لا وجه للشبهة فى معلوم الله يقتضى الجهل . ولكن الناظر ظن فيه وجهاً ، فرجع الأمر إلى ظنه دون الشبهة فى نفسها .

وإذا(٣) أحطت بما قلناه علماً ، فاعلم أن مايتضمن وجوب العمل ولا(٤) يقتضى العلم كأخبار الآحاد ، والمقاييس ، والعبر المستنبطة / فى منازل الاجتهاد فى الأحداث(٥) الشرعية ، فقد تعقبها غلبات الظنون وهى غير مقتضية لغلبة الظن عند كافة المحققين ، كما أنها غير مقتضية علماً .

وذهب جمهور العلماء إلى أنها تقتضى غلبات الظنون ، كما يقتضى الدليل العقلى العلم بالمدلول ، وهذا ساقط من القول . فإن القياس المستنبط لا يخلو : إما أن يكون صحيحاً فى معلوم الله ، وإما أن يكون فاسداً . فإن كان صحيحاً فليقتضى علماً ، وإن كان فاسداً كان لغواً لا إقتضاء له . ولا معنى لإقتضاء القياس غلبة(٦) ظن ، ولكن إنما ترجع غلبة(٧) الظن إلى الناظر فيظن القياس صحيحاً . فأما أن يقتضى له القياس ظناً ، فلا . ولكن تحصل غلبات الظنون على مجارى العادات .

---

(١) ب : الدليل (٢) ب : وجه (٣) ب : فإذا

(٤) ب : فلا (٥) ب : الأحكام (٦) ب : غلبت (٧) ب : غلبت

فإن قال قائل : أليس من أصل شيخكم أبى الحسن (*) تصويب المجتهدين ، والقطع بأن كل مجتهد مصيب . فأنّى يستقيم القطع بتصويب القايس مع الذهاب إلى أنه على غلبة الظن ؟ وهذا تناقض فى ظاهر الأمر. والجواب عن ذلك يستقصى فى الأصول . وسبيل إنجاز القول فيه أن نقول : يغلب على ظن الناظر أولا أمر فى المجتهد فيه ، ثم يثبت بدلالة قاطعة أنه يجب عليه العمل بما غلب عليه ظنه . فالقطع إنما أثارته دلالة أصولية قطعية عند حدوث غلبة الظن بعقب الاجتهاد ، وقد بسطنا القول فى ذلك فى كتاب « التلخيص فى الأصول » .

فصل

[بين جلى النظر ودقيقه]

فإن قال قائل : تفصلون بين جلى النظر ودقيقه ، فافصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتهما . قلنا(١) ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلى والخفى ، واستروح فيما صار إليه وارتضاه إلى أنا وجدنا رتب النظر متفاوتة : فمنها مايلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشادى (٢) والمنتهى .

ومنها / ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظار (٣) . فاستبان بذلك تفاوت رتب النظر . ٥

والذى يوضح ذلك: أن الناظر كما يفصل بين المختلفات من الأعراض ويميز

---

(١) أ : قلنا (٢) أنظر لسان العرب ١٤ : ٤٢٥ (٣) ب : الناظر

(*) أبي الحسين :

هو أبو الحسن الأشعرى . وهو شيخهم . متوفى حوالى ٣٣٠ هـ. واسمه اسماعيل ابن عبد الله بن موسى ... بن قيس الاشعرى اليمانى البصرى (أبو الحسن) متكلم . تنسب إليه الأشعرية . من تصانيفه مقالات الاسلاميين ، الرد على المجسمة . أنظر طبقات الشافعية ٢ : ٢٤ سير النبلاء ١٠ : ٢٠ .

بين أحواله فيها ، فكذلك يميز بين غموض دليل ووضوح آخر، ويعلم أن الكلام في إفتقار الحادث إلى محدث لا يجارى (١) الكلام في إثبات الجزء والطفرة ودقائق الأكوان . والذى ارتضاه المحققون أن العلوم المرتبطة بضروب النظر لا تختلف وتتفاوت ، إذ لا يتصور علم أبين من علم ، إذ العلم [علم] بتبيين المعلوم ومعرفته واستيفائه (٢) ، ولا يضام العلم استرابة أصلا ، وكيف يتضاهان وهما متضادان ؟ فوضح بذلك استحالة وصف العلم بالخفاء ، إذ حقيقة كل علم التبيين وهو يناقض الخفاء . فإن قال قائل : فيلزم على طرد (٣) ما قلتموه أن تكون العلوم النظرية بمثابة العلوم الضرورية والميز بينهما معلوم قطعاً . وربما يلزم من لا يحصل سؤالا فيقول : لو استوى العلمان ، لزم القطع بأن معرفة الواحد منا (٤) ربه بمثابة معرفة الأنبياء والملائكة ، وهذا مالا سبيل إلى إطلاقه إذ الأمة مطبقة على خلافه .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا سؤال من ذهل عن الحقائق واجترأ بظواهر التلويحات . وجملة القول في ذلك أنه لا يتصور ثبوت علمين أحدهما أبين من الآخر ، كما لا يتصور التفاضل في البيان عند تصور الخفاء في أحد المتفاضلين، وقد أوضحنا أن الخفاء يناقض العلم ، إذ حقيقة العلم التبيين ، والخفاء والتبيين وصفان متضادان .

وأما ما إسترواح إليه السائل فلا معتصم فيه ، إذ العلم الضرورى يشابه العلم النظرى في حكم التبيين . والذى يوضح الحق في ذلك اتفاق أرباب الألباب على أن العلم بالشيء الواقع نظراً يماثل العلم به / بديهة (٥) وضرورة كما تماثل الحركة الضرورية الحركة الكسبية ، والحركتان متماثلتان . ومن حكم المتماثلين وجوب إستوائهما في صفات النفس . فلو كان العلم الضرورى مخالفاً للكسبي في وجه من البيان لما كان مثلا له .

---

(١) ب : لا يحاذى (٢) ب : استيفائه (٣) ب : رد .

(٤) ب : — منا (٥) ب : بديعة

ولو تعسف متعسف وأنكر التماثل بين العلمين كان ذلك خروجاً منه عن قضية العقول . وأول ما يلزمه على ذلك أن نقول : إذا أقدرنا الرب على علم لم يوصف بالاقتدار على مثله بديهياً من غير أن يخلق لنا القدرة عليه ، وهذا يفضي إلى هدم قواعد العقائد .

ثم نقول: انما يفصل العاقل بين أحواله فى العلوم الضرورية والنظرية لإطراد العادة واستمرارها بخلق العلوم الضرورية تعاقباً وتوالياً ، إذ علم المرء بنفسه وإستحالة إجتماع المتضادات والمحسوسات ونحوها من الضروريات ، يطرد عادة ولا يعتور على المحال أضدادها ، فيلقى المرء نفسه عند زوال(١) الآفات والغفلات عالماً بها . وأما العلوم النظرية فليست كذلك ، فإنها لا تطرد عادة ، وقد تزول وتعاقبها الشكوك والريب ، ثم يحاول العاقل ردها بتذكار النظر . فهذا وجه فى الفصل .

وأيضاً فإن العلوم المكتسبة مقدورها المكتسبين بخلاف البديهة ، فتؤول تفرقة العاقل بين العلمين إلى ثبوت إستطاعته وإقتداره فى حال وإنتفائهما فى أخرى ، وذلك نحو فرقه بين رعشته ورعدته وبين حركته المختارة له ، فلا يرجع الفرق إلى نفس الحركة ، ولكنه يؤول إلى ثبوت القدرة مقارنة لأحدهما ، وثبوت العجز مقارناً للأخرى .

وأما الذى (٢) ألزموه من كون معرفة الواحد منا كمعرفة الأنبياء وهذا (٣) مالا يعد (٤) فيه على الجملة ، وإن إفترقا على التفصيل . وسبيل الإفتراق من وجهين :

أحدهما : أن تكون / علوم الأنبياء ضرورية . وقد صار إلى ذلك بعض ٧

---

(١) ب : زوال (٢) ب : الذين (٣) ب : فهذا

(٤) ب : بعد .

المحققين . ثم قد سبق القول فى الفصل بين الضرورى والنظرى .

والوجه الآخر أن الأنبياء عليهم السلام تتوالى لهم العلوم حتى تكاد تستوعب معظم الساعات مع عدم اعتوار الفترات ، فيفضلون من (١) دونهم بدوام المعرفة لا بصفة فى المعرفة .

وذكر بعض المحققين فرقا (٢) : يجوز أن يستأثر الصديقون بطرق من الأدلة . ومن أحاط بوجوه من الدلالة فيبعد أن يغفل عن جميعها ، فإن قدرت غفلته عن بعضها قام بذكر (٣) بعضها مقام المغفول عنه . ومن اتخذ دليلا وكثرت غفلاته وغلبته سهواته (٤) ، فبالحرى أن يذهل عن الوجه الواحد .

فإن قال قائل : قد بينتم أن العلوم لا تتفاضل فى حقائقها ، فما قولكم فى النظر؟ هل يجوز أن يتفاضل وينقسم (٥) الى الجلىّ والخفىّ ؟ قلنا : هذا ما لا محصول له إذ النظر لا تباين فيه ، إنما هو طلب وبحث ، فكيف يتفاضل فى البيان ما يضاده البيان ! . وقد قدمنا أن النظر يضاده العلم فى حال وجوده ، فلا يتصور أن يكون عالماً بالشيء طالباً العلم به . فإذا استبان أن النظر لا تباين فيه وانما هو طلب بيان ، فكيف يتصور نظراً بين من نظر ؟ وتفاضل شيئين يضادهما البيان فى البيان كتفاضل شيئين يضادهما الخفاء فى الخفاء على ما قدمناه فى (٦) العلمين فافهموه أرشدكم الله .

فإن قال قائل : فنحن نرى ناظراً يتسرع الى درك مقصده ، ونرى آخر لا ينال غرضه الا بأقصى جهده . قلنا : انما ذلك لأمر ، وهو أن السبر قد يعسر فى الأحايين ، وقد تضل (٧) قريحة الفَطِن ، وتبدر طبيعة البليد الى نيل الصواب وذلك غير نكر فى مستقر العادات (٨) .

---

(١) الأفضل أن تكون ممن (٢) ب : وقال

(٣) ب : تذكر (٤) ب : وخلبته شهواته

(٥) ب : فينقسم (٦) ب : — ف

(٧) ب : تكل (٨) ب : العادة

فإن قيل : فقد شحن (١) المحققون مصنفاتهم بالنظر الجلىّ والدقيق ، فما أرادوا بذلك؟ قلنا: مرادهم بذلك أن النظر اذا كان يستند الى / الضرورى برتبة ٨ فهو الجلىّ، واذا كان يستند الى الضرورى برتبتين فهو أخفى مماسبق فى اطلاقهم ، وليس المعنى بذلك كون نظر أخفى من نظر. ولكن المراد به أن الذى يشتغل بنظر واحد أقل فكرا من الذى يتعلق بنظرين ويشتغل بفكرتين (٢) .

فهذا وجه تفاضل النظر ، والا فلا يتصور فى النظر واحد أجلى من نظر . وضرب المحققون لذلك مثالاوقالوا : سبيل الناظر سبيل الماشى العادم (٣) أمر مقصده . فإن قصرت المعرفة قلّ الكد ، وقصر الجهد ، وإن طالت إزداد الجهد ولا يفضل مشى مشيا مع إستواء الصفة والمسافة .

فصل

[فى حدث العالم والعلم به]

فإن قال قائل : إذا نصبتم دليلا فى حدث العالم ، فالمدلول حدث العالم أو العلم بحدث العالم . قلنا : هذا مما اختلف أرباب الأصول فيه . فذهب بعضهم إلى أن مدلول الدليل العلم بحدث العالم . وذهب آخرون إلى أن العلم حدث العالم نفسه . ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول اقتضى له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات إلى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم ، وإنما المدلول العلم على كل حال ، ثم العلوم تختلف بتغاير معلوماتها . ولا خلاف [فى] أن الأدلة تنقسم الى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم .

واستدل من ذهب الى أن المدلول هو العلم بأن قال : الدليل يتضمن مدلوله ويقتضيه عند أقوام ويوجبه عند آخرين ، ويولده عند المعتزلة . وهذه الجهات كلها مستحيلة اذا قدر المدلول غير العلم ، فإنا لو قلنا: ان العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى ،

---

(١) ب : شحن (٢) ب : بفكرين (٣) ب : القادم

لزمنا أن نقول : أنه يتضمنه ويقتضيه أو(١) يوجبه ، وذلك مستحيل وفاقاً ، إذ البارى سبحانه غير مقتضى ولا موجب ، فدل(٢) على أن الدليل يقتضى العلم بالصانع ، وهذا لا بعد فيه .

٩ واستدل هذا/(٣) القائل أيضاً بأن قال: وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء . منها : تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور الى غير ذلك مما يأتى شرحه ، وليس تعلق الحدث بالفاعل من الوجوه المضبوطة فى التعلق .

ومما استدلوا به أيضاً أن قالوا : العلم بالمدلول ينافى صحة النظر . قالوا : وانما ذلك لأن ما يطلبه فهو محقق معه وانما تطلبه المدلول ، فدل أن المدلول هو العلم الذى قام به . والذى ارتضاه القاضى رضى الله * عنه : أن مدلول دليل حدث العالم ، والمحيط بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول والدليل على ذلك أن الأدلة العقلية تدل لأنفسها ، ودلالتها من صفات ذواتها ، وصفات الأنفس لا تزول مع بقاء الأنفس اتفاقاً من العقلاء . فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين أو لاتكون أدلة . فإن لم تكن أدلة وجب أن لاتدل أيضاً عند وجود العقلاء ،

---

(١) ب : و (٢) ب : واستدل فدل (٣) (أ) : مكررة

(*) محمد الباقلانى (٣٣٨ — ٤٠٣ هـ : ٩٥٠ م ١٠١٣) .

محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم البصرى ؛ ثم البغدادى المعروف بالباقلانى (أبو بكر) متكلم على مذهب الأشعرى . ولد بالبصرة وسكن بغداد وسمع بها الحديث ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم . وتوفى ببغداد لسبع بقين من ذى القعدة من تصانيفه : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة ؛ إعجاز القرآن ، أسرار الباطنية ، هداية المسترشدين فى الكلام . معجم المؤلفين ج ١٠ طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م وراجع الذهبى : سير النبلاء ١١ : ٤٣ والخطيب البغدادي ٥ : ٣٧٩ — ٣٨٣ وابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٦٠٩ .

اذ من المستحيل انتفاء صفة نفس فى حال وثبوتها فى أخرى ، ولو ساغ ذلك لساغ خروج الجوهر عن تحيزه فى بعض الأحوال مع بقاء ذاته .

وان زعم الخصم أنها أدلة ، قيل له : فلا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول . فلو كان المدلول علماً لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين ، فدل على أن المدلول ليس هو علم الناظر . والذى يوضح ذلك أن الأدلة لا ترجع الى علوم النظار(١) اجماعاً ، وهى تنقسم الى الوجود والعدم على ما سيأتى ترتيب الأدلة ان شاء الله .

فلو جاز المصير الى أن المدلول هو العلم جاز المصير الى أن الأدلة هى العلوم . فليس أحد القائلين بمقالة أولى من الثانى .

وأما الذى تمسك به ناصر المذهب الأول من أن الدليل يتضمن المدلول فهو ذلة منه ، فإن الدليل عند المحققين يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه/ والإحاطة بوجه ١٠ تعلق الدليل بمدلوله تتضمن(٢) العلم وقد لاتتضمن(٣) العلم والتعلق الى الدليل . ولم يسلم الخصم ما رامه من أن الدليل يتضمن المدلول . وأما ما استدل به من أن وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء وليس من جملتها تعلق الحدث بالفاعل ، فيقال له : هذا اقتصار على استبعاد من غير دليل . فبم تنكر على من يزعم أن من وجوه التعلق تعلق الفعل بالفاعل ، ولئن ساغ تعلق الفعل بالعلم بالفاعل ، ساغ تعلقه بالفاعل .

وأما ما تشبثوا به من أن العلم بالمدلول ينافى صحـة النظر على ما قدروه ولا مستروح(٣) فيه . فإنا نقول: من شرط صحة النظر عدم العلم بالمنظور فيه ، وليس كل ما كان شرطاً فى صحة النظر وجب المصير الى أنه المدلول ، فاستبان

---

(١) ب : الناظر .

(١) ب : يتضمن (٢) ، (٣) ب : عليها بياض فى (أ) ، وهى فى (ب) وهذا لا يتضمن رجوع (٣) أ : يستروح .

اكتفاء الخصم بدعواه(١) . وهذا الاختلاف يهون مدركه(٢) ومآله(٣) يرجع الى التناقش فى عبارات .

فصل

[فى الكلام عن الأحوال]

فإن قال قائل : إذا نصرتم القول بإثبات الأحوال على ما سيأتى شرحها(٤) إن شاء الله ، فهل تثبتون للناظر حالا .

قلنا : إذا نصرنا القول بالأحوال فلا بد من(٥) إثباتها للناظرين ، إذ كل وصف شرط فى ثبوت الحياة فهو يقتضى حالا لمن قام به ، وكل وصف لا تشترط فيه الحياة فلا يوجب حالا إلا الأكوان .

فإن قال قائل : النظر ينقسم إلى الصحيح والفاسد ، ثم الصحيح منه ينطوى فى الأغلب على فكر فلا يخلو إما أن تقولوا : يثبت(٦) للناظر حال عن(٧) نظره الصحيح يتميز(٨) عن حالته(٩) الثابتة له عن نظره الفاسد أو القاصر أولا .

فإن زعمتم أنه لا يثبت(١٠) حال عن نظره الصحيح ، فهذا تشبث منكم إلى جحد الأحوال . إذ المعول عليه ما يجده العاقل فى نفسه من اختلاف أحواله . ومن صح نظره يجد من(١١) نفسه حالا يخالف حال الناظر فى الشبهة . وإن أثبتم ما طولبتم به كان محالا أيضاً (إذ النظر/ .... معان إذ من شرط

(١) ب : لدعواه (٢) ب : مدلوله (٣) (أ) : وما إن
(٤) ب : شرحه (٥) ب : فيلزم . (٦) ب : ثبتت
(٧) ب : على (٨) ب : تتميز . (٩) ب : حاله
(١٠) ب : لا تثبت . (١١) ب : — من

الموجب . . . [مو]جباً عن وصفين وقد اختلف ... كتبه (١) إنما يثبت الحال عن تذكر أركان النظر ، وقد قدمنا جواز تعلق تذكر واحد بجمل من ضروب النظر ، والتذكر معنى واحد ، فلا يبعد أن يوجب حالا . ثم إنه رضى الله عنه زيف ذلك فى « نقض النقض » من وجهين . أحدهما : أن قال : العاقل يفصل بين حاله فى تذكر النظر السابق ، وبين حاله فى(٢) ابتداء(٣) النظر الثانى(٤) . ولا سبيل إلى المصير إلى استواء الحالين وتماثل موجبهما . والوجه الآخر من الفساد أن الناظر اذا انتهى إلى الفكر الأخير من نظره ، فعنده يجد تقدير ثبوت الحال عن صحة النظر ، ان ثبتت الحال على ما قدر به ، وهو عند ذلك منشىء فكرة ، متذكر لفكرته السالفة . فلو أثبتنا الحال ، لاقتضى التعلق بوجوبهما معنيين . أحدهما : تذكر ما مضى ، والثانى : انشاء الفكر الأخير .

ثم قال : فالوجه فى ذلك أن نقول : إذا كان النظر لا يصح إلا عند توالى فكر مختلفة (٥) ، فليس صحيحها النظر جنساً واحداً ، وإنما هو أجناس مختلفة متعاقبة ، ولا يتصور ثبوت حال عن أجناس مختلفة ، والأولى نفى(٦) الحال عن صحيح النظر ، إذ ليس صحيح النظر عبارة عن معنى مفرد الجنس .

فإن قيل : الناظر يجد من نفسه حالا إذا صح نظره مخالفة لسائر الأحوال . قلنا : هذه زلة من الملزم وإنما الذى يشير إليه عن حاله الصادرة عن علمه بوجه الدليل . (ونحن لا ننكر أن يوجب العلم حالا ، ولكن العلم بوجه الدليل)(٧) ليس من النظر بل هو واقع بعد انقضائه . فاستبان وجه الصواب فيما قلناه .

---

(١) ب : — ما بين القوسين ، والبياض ناقص من (أ) .

(٢) ب : — حاله فى .

(٣) ب : إمداء (٤) ب : التالى (٥) ب : مختلف

(٦) ب : هى (٧) ب : — ما بين القوسين .

فصل

[هل النظر شرط فى العلم]

فإن قال قائل : قد قدمتم أن النظر يتضمن العلم إذا صح ، فهل يجوز إطلاق
١٢ القول بأنه شرط فى العلم /المقدر . قلنا : هذا مما اختلفت [فيه الأئمة ، فذهب
فريق من المتقدمين إلى] تسميته شرطاً ، واستدل بأن الشرط [إن لم يكن]
شرطاً فى العلم ، لم يتضمنه . فلو كان [النظر شرطاً فى العلم لجرى ذلك]
مجرى الحياة مع العلم . واستدل أيضا بأن قال : من حكم الشرط وجوده مع
المشروط ، كالحياة مع العلم ، ولا يتصور مقارنة النظر للعلم ، فخرج عن كونه
شرطاً فيه .

وأطلق القاضى رضى الله عنه اسم الشرط على النظر وقال : كل ما يتوقف
ثبوته على أمر ، ولم يكن ذلك الأمر موجباً له فهو شرط فيه . ثم الشروط
تنقسم : فمنها ما يقارن المشروط ، ومنها ما يشترط تقدمه ، وانفصل عن ما
استدل به القائل الأول حيث قال : الشرط لا يتضمن مشروطه . فقال مجيبا :
فهذه دعوى ، ولم ننكر(١) على من يقسم الشرائط ، فيجعل بعضها متضمنة
المشروط ، وان لم يتضمن سائرها ذلك . ولا يرجع هذا القائل الى محصول عند
التحقيق والمطالبة . ثم قال رضى الله عنه : الحياة - كما أنها شرط فى العلم - فهى
شرط فى الجهل والتشكك وغلبة الظن ، ولا بد من حصول العلم أو حصول بعض
أضداده ، ثم تضمن الحياة أحد الأضداد ، لا يمنع كونها شرطاً فيها ، فكذلك
تضمن النظر للعلم على التعيين ، ينبغى أن لا يمنع كونه(٢) شرطاً .

وأما ما تمسك به من أن الشرط يقارن مشروطه ، فهو دعوى أيضا . على

(١) ب : تنكر .   (٢) ب : كونها .

أنه يقال له : إن لم يبعد [١] تعلق العلم بالنظر تضمنا وارتباطا مع تقدم النظر ، فلا يبعد تعلقه به شرطاً .

فصل

[فى الكلام عن العلم المكتسب والضرورى]

ما صار إليه معظم المحققين أن العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة للعباد . وذهب بعض النظار إلى أن العلوم الواقعة بعقب النظر تقع ضرورية مرتبة على أسباب / وليس من شرط ثبوتها تقدم الأسباب ، ولكن أطردت العادة بذلك ، ١٣ إطرادها [٢] فى سائر الأسباب . والنظر عند هذا القائل مقدور مكتسب . وأما العلوم الضرورية فقد اختلفت الحكماء فى تجويز وقوعها استدلالية نظرية .

فذهب بعضهم إلى أن الاستدلال فى جميعها مستحيل ، ولا يجوز وقوعها مقدورة ، وهى خارجة عن قبيل مقدورات البشر كالطعوم والأرابيح [٣] والألوان [٤] ونحوها .

وذهب آخرون إلى تجويز وقوع جميعها [٥] مقدورة نظرية . وصار [٦] آخرون إلى أن كل علم كان من شرط كال العقل ، ، فلا يسوغ تقديره نظرياً ، إذ من شرط إفتتاح النظر كال العقل ، فلم يتحقق إنشاء النظر ممن لم يعقل . وهذا القائل يجوّز وقوع العلوم التى هى من العقل مكتسباً مقدوراً ، وإن منع كونه نظرياً ، وسنستقصى الكلام فى أحكام العلوم فى مفتتح الصفات إن شاء الله . ولكن غرضنا الآن ذكر مسألة متعلقة بالنظر ، وهو أن العلم المقدور المستدل عليه المطلوب

---

(١) ب : تبعد (٢) ب : اطرادا (٣) ب : الأرايح
(٤) ب : الأكوان . (٥) أ : جميعها (٦) ب : فصار

بالأدلة (١) لا يجوّز ثبوته تقدير وقوعه مقدورا مكتسبا من غير تقدير نظر .
هذا ما ارتضاه القاضى ومعظم المتكلمين .

وذهب الأستاذ أبو اسحق * إلى أن العلم المقدور المستدل عليه يجوز ثبوته مقدوراً من غير تقدم نظر واستدلال واستدل على ما قال : بأن العلم يجوز ثبوت ذاته من غير تقدم نظر . وعنى بذلك جواز ثبوته ضرورة. فإذا (٢)جاز تقدير ثبوت العلم من غير نظر ، فلا مانع من تجويز تقدير القدرة على العلم من غير تقدم نظر .

واستدل أيضاً على ما قال : بأن العلم لا يقع إلا بعد النظر . فلو كان المؤثر فيه النظر لما اختص ثبوته بحالة عدم النظر . فإذا جاز ثبوته بعد انقضاء النظر، جاز ثبوته أولا من غير نظر ، إذ المقتضى كالذى لم يوجد أصلا . والدليل على على تحقيق ما ارتضاه القاضى أن نقسم الكلام أولا فنقول : هل يتضمن النظر العلم لزوماً / ووجوبا ، أم لا يتضمن ذلك فى حكم العقل ، وإنما يعقبه العلم إيجادا . ١٤

فإن زعم الأستاذ أن النظر لا يتضمن العلم ولا يقتضيه عقلا ، وهو أرفع قدراً من أن يقول ذلك ، ولكن دأب النظار استيفاء الأقسام فى الكلام. والمصير إلى هذا القسم باطل ، فإنا نعلم أن الاحاطة بوجه الدليل تضاد الجهل بالمدلول ، ويستحيل تقدير العلم بثبوت الاعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر منها مع العلم باستحالة حوادث لا أول لها . فيستحيل أن يعلم الناظر ما ذكرناه ،

---

(١) ب : — المطلوب بالأدلة (٢) ب : وإذا .
* إسحاق الاسفرايينى (+ ٢٨٤ هـ) .

إسحق ابن ابى عمران النيسابورى الاسفرايينى ، الشافعى (ابو يعقوب) فقيه محدث ، حافظ . كتب الحديث بخراسان والعراقيين والحجاز ومصر والشام وله مصنفات كثيرة ، وتوفى بإسفرايين افى رمضان . معجم المؤلفين ج٢ ص ٢٣٦ سنة ١٩٥٧ .

ويعلم أن مالايخلو عن الحوادث لايسبقها، ثم يعتقد قدم العالم، وهكذا تقدير القول فى كل دليل .

وما كان سبيله سبيل العادات ، فلا يبعد فى جواز العقل خروجه عن وصفه ، وهذا كما أن الشبع لما ترتب على تناول الطعام عادة ، لم يستحل فى العقل تقدير الأكل من غير استعقاب شبع .

والذى يوضح فساد هذا القسم أيضاً أن القول مؤد إلى جحد النظر — فإنا مهما اعترفنا بأن النظر لا يتضمن العلم عقلا ، ونحن نعلم أن كل ناظر لا يعلم فى مجرى العادة بل العادات تختلف — ففى إبداء ذلك جحد اقتضاء النظر العلم من قبيل العقل ، ثم لا تطرد فيه عادة ، فوضح بطلان هذا القسم .

وإن سلم الأستاذ أن النظر الصحيح يتضمن العلم عقلا ، وهو (١) الظن به ، ففيه إبطال كل ماعول عليه . فإنه لو ساغ تقدير علم بلا نظر سابق مع كون العلم مكتسباً ساغ ، تقدير نظر بلا علم لا حق مع التذكر وانتفاء الآفات . ومما يلزم الأستاذ على ماقاله أن نقول (٢) : من اعتقد ثبوت الصانع ، وأنكر الحجاج ، ولم ينظر أصلا ، وركن إلى التقليد فى قواعد التوحيد ، وادعى علماً مكتسباً ، فمن مذهب الأستاذ أنه مأمور بالنظر والاستدلال ، وأن المقلدين غير عارفين بالله تعالى .

ثم نقول الأستاذ : إذا جوزت ثبوت علم من غير دليل ، فمايؤمنك أن تكون من العلماء / المكتسبين لعلومهم ، وإن لم تنظر ولم تستدل ؟ ولا انفصال عن سؤالهم. ١٥ هذا على إعتقاد الأستاذ .

وأما ما تمسك به من أنه إذا جاز تقدير العلم ضروريا (٣) من غير نظر سابق ، وجب تجويز علم مقدور من غير نظر سابق . وهذا الذى قاله دعوى ،

---

(١) ب : وهى (٢) ب : يقول

(٣) أ : فيه وزنا

فهو مطالب بتصحيحها . فيقال له : لِمَ قست جواز وقوع المقدور على جواز وقوع الضرورى ؟ ولو ساغ إطلاق مثل هذه الدعوى ، فبِمَ تنكر (١) على من يعارضك مثلها فى بيان (٢) مقصدك ؟ فنقول : إذا لم يجز وقوع النظر صحيحاً غير مرتبط بالعلم ، لم يجز تقدير العلم المقدور غير مرتبط بالنظر. والذى قلناه أولى مما أبداه . وهذا متفق عليه بين المحققين ، وهو أن من إدّعى فى الحوادث صفة زائدة على الصفات المضبوطة للعقلاء ، كان قوله مردوداً قطعا .

ووجه الرد عليه أن ما ادعاه لم يعلم ضرورة ، ولم يتوصل إليه نظراً. وكل ما لايعلم اضطراراً ، فواجب إرتباطه بالنظر . وهذا لايستقيم على أصل الأستاذ. فإن السائل على أصله أن يقول : علمت صفة لم يدركوها من غير ضرورة ولا نظر، وهذا يقدح فى أصول من التوحيد .

وأما ماتمسك به من أن النظر يستعقب العلم، ولايوجد العلم إلابعد انقضائه ، فالذى قاله ينعكس عليه فى كون النظر متضمناً العلم . فإنه لا يأبى ذلك ولاينكره ، ثم إنما يتضمن العلم بعد انقضائه . فلئن جاز ارتباطه بالعلم بعد انقضائه ، جاز ارتباط العلم به بعد انقضائه ، على أنا قدمنا أن تذكر النظر يدوم ويقارن العلم بالمنظور فيه . وقد سبق فيه قول مقنع .

فصل

[هل يقتضى النظر العلم ؟]

فإن قيل : إذا انقضى النظر على حكم الصحة ، فيجوز أن يعقبه آفة تضاد العلم . وإنما يثبت العلم عند انتفاء اضداده ، وليس يقتضى النظر نفى اضداد العلم به ؛ فلا معنى لاقتضاء النظر العلم ، فإنما يثبت العلم من حيث لا يخلو المحل عنه أو

---

(١) ب : تفكر

(٢) ب : صدر

عن اضـداده ، فإذا انتفت اضـداده فلابد من ثبوته / وهـذا لا اختصـاص له ١٦
بالعلوم(١) ، بل هو مطرد فى جملة الأعراض ذوات (٢) الاضداد ، وهذا تلبيس.
وكشف القول فيه : إن النظر لايتضمن نفى الاضداد العامة كالموت والغشية والغفلة،
ولكنه يتضمن نفى الجهل والشك وغلبات الظنون ، حتى لا يسوغ تقدير انقضـاء
نظر صحيح مع ثبوت الشك فى المنظور فيه ، وكذلك لايسوغ ثبوت الجهل بالمنظور
فيه ، فاستبان غرضنا فى اقتضاء النظر العلم .

فصل

[فى معرفة الله تعالى ، هل هى واجبة النظر والاستدلال أم لا ؟]

النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحـانه (٣) واجبـان . ثم الذى
اتفق عليه أهـل الحق : أنه لا يدرك وجوب واجب فى حـكم التـكليف عقـلا ،
ومدارك موجبـات التكليف الشرائع ، ولا نتوصـل بقضية العقل قبل استقرار
الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب . وقالت المعتزلة : ندرك
بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء . وستأتى هذه المسألة مستقصاة
فى صدر « التعديل والتجوير »(٤) إن شاء الله .

ولكنا نذكر الآن ما يتعلق من المسألة بالنظر . فمن أصل المعتزلة أن وجوب
النظر يستـدرك عقـلا ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شـرع . ثم قالوا : سـبيل
استدراكه (٥) أن العاقل إذا فكر ، فيخطر له خاطران ، يقدر فى أحدهما أن له
رباً خالقاً أنعم عليـه . ولو استدل ونظر وعرفه وشكره لأمن (٦) عقـابه ورجا
ثوابه ، ولو إنكف (٧) عن الشكر ، فلا يأمن استيجاب العقاب ، فيركن إلى دعة

---

(١) ب : بالعلم (٢) ب : + و (٣) ب : — سبحانه
(٤) ب : التجويز (٥) أ : استداركه
(٦) ب : لأمر (٧) ب : تكف

الأمن (١) فى أحد خاطريه ، ويغلب على ظنه استيجاب العقاب فى الخطرة الثانية ، فيوجب عليه مقتضى العقل التمسك بسبب الأمن (٢) ومحاذرة الخوف .

قالوا : فهذا سبيل استدراك وجوب النظر وغيره من واجبات العقول . ثم ألزمونا على (٣) موجب أصلنا ، سؤالا ، وهو من أعظم تلبيساتهم . فقالوا : فيما صرتم إليه ، سقوط حجج الأنبياء ، واستعلاء كلمة الجاحدين .

١٧ وذلك أن الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر / المعجزة وتحدى الخلائق ، ودعاهم إلى النظر فى حاله ، والاستدلال بمعجزته على صدقه . فلو أبوا ، وقالوا : لم تسبق لنا دلالة على وجوب النظر إذ لم يتقرر شرع من قبل (٤) ، ولا يوجب العقل علينا النظر ، ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت نبوتك (٥) واستقرار شريعتك ، ولو (٦) عرفنا ذلك لم نحتج إلى النظر . فوجوب النظر موقوف على ثبوت ما لو ثبت ، ليستغنى عن النظر ، وهذا تصريح بنفى وجوب النظر . وهذا لو ثبت لبطلت دعوة الأنبياء ودحضت حجتهم .

الجواب عن تمويههم (٧) من أوجه : أحدها : أن نعارض ما ألزمونا بعد ظهور النبى بمقتضى أصلهم فى درك العقل فنقول لهم : أليس الطريق إلى درك وجوب النظر على زعمكم ما قدمتموه من تقابل الخاطرين ، وتعرض الخوف فى أحدهما ، فما قولكم فى عاقل غفل وذهل عن الخاطرين جميعاً ، وأضرب عنهما ؟ فهل يتصور منه الوصول إلى معرفة وجوب النظر ؟

فإن تعسف متعسف وزعم أنه يدرك الوجوب مع الذهول عن الخواطر المبعوثة ، طولب بوجه إنكار الوصول وطريقه ، فلا يجد إلى إبدائه سبيلا . وإن زعموا أنه لا يتوصل إلى معرفة الوجوب إلا بالخاطرين ، وهذا مذهب القو

قيل لهم : فكيف سبيل وصول الذاهل الغافل عنهما ؟

---

(١) ب : الأمر (٢) ب : لأمر (٣) أ : بكل (٤) ب : بذلك
(٥) ب : ثبوتك (٦) أ : ولم (٧) أ : بقوتهم

فإن قالوا : من كمل عقله فلا بد أن يحصل له ما قلناه . قلنا لهم : هذا تدليس منكم . فإن الخواطر لا تخلو : إما أن تكون مقدورة للناظر ؛ أو تقع ضرورية . فإن كانت مقدورة ، فمن حكم القادر على أصول المعتزلة أن يتخير لإيجاد مقدوره والانكفاف عنه . فإذاً تعين إيجاده لخاطريه ، وهذا لا محيص لهم عنه .

وإن زعموا أن الخواطر تقع ضرورية ، كان ذلك ساقطاً من أوجه : أحدها : أن ما ذكروه بهت صريح . فإنا نجد فى مجارى العادات طوائف من العقلاء غافلين عن هذه الخواطر . ومن إدعى/ أن كل من غفل قارن أول غفلة اعتراض الخواطر ضرورة ، فقد ادعى ما يكذبه كافة العقلاء فيه ، وهذا لا خفاء به . ١٨

والذى يوضح ذلك أن الخاطرين يرجعان إلى التشكك ، والتشكك من أضداد المعرفة بالله ، وقد أطبقت المعتزلة على منع وقوع معرفة الله ضرورة ، فكيف يستجيز وقوع الشك فى الله ضرورة من فعل الله ، من يمنع[١] وقوع المعرفة كذلك .

ومن أعظم أصول القوم فى القدر : إن الرب تعالى لا يخلق الكفر . فالشك[٢] فى الله كفر به ، فكيف يهدمون معظم أصولهم فى القدر ببهت صريح . فاتضح بما قلناه : فساد ادعاء الضرورة فى الخواطر .

ومما نقرره أيضاً أن ذا الخاطر يعلم من نفسه اقتداره على خواطره فى ترديده إياها فى المذاهب التى يبتغيها[٣] ، كما يعلم كل قادر من نفسه حال القادرين . ولما ضاقت مسالكهم فيما ألزموا قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل غافل فى أول غفلة ملكا ينذره ويلقى فى روعه تردد الخواطر . وهذه جهالة منهم عظيمة . وأول شىء يبطلها أن كل غافل فى أول حاله لا يجد ذلك من نفسه ، وإن خطر له ذلك ، فلا يكون إلا بعد أن تحنكه التجارب . فأما أن يدعى ذلك فى أول حالة التمييز ، فالأغلب على[٤] العقلاء خلافه .

---

(١) أ : يقبح (٢) ب : والشك (٣) ب : تتبعتها
(٤) ب : عن

ثم يقال لهم : من أصلكم أنه لا يسمع إلا الصوت ، ومذهب جمهوركم ألا كلام إلاهو[١] صوت . أفتزعمون أن الملك يسمع كل غافل صوتاً أم تأبون ذلك ؟ فإن ادعوه بانت جهالتهم : إذ المحسوسات لا تنكر ، وقد ادعيتم على كافة العقلاء سمع صوت ، وكلهم ينكرونه أو جلهم ، وإن لم يثبتوا كلام الملك صوتاً ، نقضوا أصولهم بإثبات كلام ليس بصوت ، ونقضوه أيضاً فى جواز تعلق السمع فيما يخرج عن قبيل الأصوات . ثم لا ينفعهم شىء [٢] مما قالوه على تناقضه . ويعود عليهم ما سبق من التقسيم .

١٩ فيقال لهم : فأكثر ما فى/ كلامكم أن يكلم الملك الغافل ، ولا تقولون إنه يحدث[٣] فى قلبه فكراً . فإنكم مجمعون على القول بالتولد على إحالة توليد المعانى فى القلوب ، ويستحيل من المحدثين إيقاع الأفعال مباشرة فى غير مجال[٤] قدرهم . فإذا وضح ذلك ، فالمكلم[٥] بالخيار فى أحداث الخواطر والانصراف عنها .

ثم يقال لهم : قد تورطتم فيما منه فررتم[٦] من حيث لا تشعرون ، وأثبتم[٧] توقف وجوب النظر على انبعاث[٨] رسول واحد إلى كافة البرية ، ثم قادتكم حيرتكم إلى إثبات رسول فى حق كل مكلف ، ثم زدتم[٩] على المعنى ، وزعمتم أنهم مرسلون ليشككوا العقلاء حتى إذا تشككوا نظروا . وهذا قلب لا محيص لهم عنه .

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : دلالات المعجزات مستندة إلى قضية العادات على ما سنوضحها فى موضعه[١٠] إن شاء الله . ثم من حكم المعجزة خرق العادة إذا تضمن تصديق النبى . ونحن نعلم إطراد العادة[١١] فى أن من ظهر

---

(١) ب : هوت (٢) أ : من ا. (٣) ب : — يحدث
(٤) ب : محامل (٥) ب : فالمتكلم (٦) ب : فررتم
(٧) يمكن أن تقرأ « أبيتم » (٨) ب : ابتعاث (٩) ب : رددتم
(١٠) ب : سنوضح فى موضعها (١١) ب : العدة

واشتهر(١) وأبدى آية عجيبة ، وعجز الخلائق عن مقابلتها ، فقد خرق(٢) العادة بتوفر الدواعى على النظر فى حالة ؛ ولا سبيل إلى تقرير خرق هذه العادة ، إذ العادة تنخرق على وفق إرادة الرسول لا على مخالفته . ولو انخرقت العادة على مخالفته ، لكان فيه إبطال المعجزة . فثبت بذلك لزوم توفير الدواعى إلى النظر ، واندفع ما قدروه ، ولا يبقى(٣) بعد ذلك إلا نفوس آحاد من الناس يلهون ويشبهون(٤) بعد وجود نظر الدهماء من الناس ، وإنما يصعب موقع السؤال لو قدر إباء الكافة حتى لا تثبت النبوة على أحد . فإذا ثبتت على الجمهور لاستبان(٥) عناد السراق(٦) ، ثم كل ما قدمناه تكلف . والسؤال يندفع بأقل شىء ، وذلك أنا نقول : ثبوت النبوة لا يتوقف على نظر النظار(٧) ، بل إنما تثبت النبوة بالمعجزات/ [دون] نظر النظار [حتى] إذا بلغوا(٨) . ومن(٩) أصل أهل ٢٠ الحق توقف الوجوب على ثبوت الشرع . وليس من أصلهم توقفه على العلم بثبوت الشرع . فكم(١٠) من واجب يتوجه على المكلف وهو غير عالم به . فليس من شرط الوجوب علم المكلف بالشرع ونظره فيه ، بل من شرطه ثبوت الشرع وقد ثبت. ومن شرطه أيضاً عند أقوام تمكن المكلف(١١) من الوصول إلى ما كلف به ، وهذا متحقق فيما نحن(١٢) فيه . فإنه قد تمكن من النظر وثبت الشرع ، وليس علمه شرطاً فى الوجوب ، فهذا أصلنا . فما لكم تتقولون علينا اشتراط العلم بالشرع ، وتبنون عليه سؤالكم ، فهذا وجه الانفصال عن سؤالهم . فأما أدلة أهل الحق على منع درك الوجوب عقلا ، فسيأتى إن شاء الله .

فصل

[فى أن النظر موجب بالشرع]

فإن قائل قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟ قلنا : الدليل

---

(١) ب : وأشهر (٢) ب : جرت (٣) ب : ولا تبق

(٤) ب : ويسهون (٥) ب : استبان (٦) ب : السرد

(٧) ب : الناظر (٨) ب : أو انكفوا (٩) ب : — و

(١٠) ب : فلم (١١) ب : المكلفين (١٢) ب : بحث

عليه إجماع المسلمين(١) على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . ولا يقدح فى هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية(٢) ، فإن ما ذكرناه من الإجمـاع سبق انعقاد (٣) هذا المذهب ، فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً ، فمن ضرورة ثبوت وجوبه ، وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به . والذى يوضح ذلك : أنه إذا ثبت فى الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة ، فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة . وقد أشبعنا(٤) القول فى الرد على الحشوية المقلدين المنكرين حجاج العقول فى بعض « الامالى » . فرأينـا الاكتفاء به ، فهم أقل من أن يكترث بهم ، وإنما لم نعتصم فى إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة ، لأن المقصد إثبات علم مقطوع به . والظواهر التى هى عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها فى/القطعيات ، ولكن لو استدللت بها ، وقرنت ٢١ استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هى محمولة على ظواهرها ، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب ، على ما أوردناها فى الرد على المقلدين .

فصل

[فى أول واجب على المكلف]

فإن قال قائل : ماأول واجب على المكلف ؟ قلنا :هذا مما اختلفت فيه عبارات الائمة . فذهب بعضهم الى أن [أول]واجب على المكلف معرفة الله . وذهب المحققون الى أن [أول] واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع. وهذا القائل يقول : إن النظر واقع (٥) قبل العلم وهو واجب وفاقا، فأنى يستقيم

(١) أ : المسلم (٢) ب : بهدية
(٣) فى أ ، ب : انعقاده (٤) : باشتمل (٥) ب : — واقع .

مع ذلك المصير الى أن [أول] الواجبات المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجبا.!!
والقائل الاول يعتذر عن ذلك لسبب (١) [انه] أنكر وجوب النظر قبل العلم .
ولكن المقصد من النظر العلم، فعبرنا (٢) عن المقصد ، وهذا كما أن القائل يصف الصلاة
بالوجوب فى مفتتح الوقت فى حق المحدث ، وإن كان المحدث لايتوصل إلى إقامة
الصلاة الا بعد الوضوء . والذى يوضح ذلك : أن الصائرين إلى أن أول واجب
النظر المؤدى إلى العلم بالله متجوزون ، إذ النظر فى (٣) العلم بالله ، ينبنى على ضروب
من النظر سيأتى ترتيبها إن شاء الله .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه التصريح بالمقصد، فإنه قال : أول واجب
على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه. وقال الاستاذ أبو بكر* :
أول واجب على المكلف إرادة النظر إذ الارادة تتقدم على المراد. وقال أبو هاشم* :
أول واجب على المكلف : الشك فى الله إذ لابد على اصله من تقديم الشك على
النظر . ومن هذا الضرب من الشك قال : الشك فى الله حسن ، وهذا خروج منه
عن (٤) قول الامة ، وتوصل منه إلى هدم أصله ، وذلك أن كل واجب مأمور به،
وتقدير الأمر بالشك متناقض، إذ لا (٥) يثبت الأمر إلا مع (٦) العلم بالأمر ،

---

(١) ب : ليس (٢) ب : ففير (٣) ب : — فى

(٤) ب : من (٥) ب :— لا (٦) ب : — الامر الا مع

(*) أبو بكر بن فورك الأشعرى من متكلمى الأشاعرة. عاش فى القرن الرابع والخامس الهجريين . له مناظرات مع «الاسحاقية» من الكرامية وله مؤلفات قليلة فى أصول الدين .

(*) أبو هاشم الجبائى (٢٧٧ — ٣٢١ هـ) (٨٩٠ — ٩٣٣ م)
عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائى (أبوهاشم) من شيوخ المعتزلة واليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة وتوفى فى شعبان ٣٢١هـ. من مؤلفاته: الجامع الكبير ، النقض على أرسطاطاليس فى الكون والفساد ،الطبائع والنقض على القائلين بها، الاجتهاد والانسان . معجم المؤلفين ج ٥ ص ٢٣٠ وراجع الذهبى — سير النبلاء ١٠ : ١٥ ، وابن النديم : الفهرست ١ : ١٧٤ ، وابن كثير ، البداية ١١ : ١٧٦ .

واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكك فيه متناقضان. فاعلموا أن الكلام فى هذا الفصل يؤول إلى العبارات، وفيها التنازع، ولا يتأكد فى المعانى إلا الذى قاله أبو هاشم، فهو مردود لفظا ومعنى.

فصل

[القول فيمن اخترمته المنية أثناء النظر]

فإن قال قائل: لو ابتدر العاقل فى أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط فى النظر، فاخترمته المنية قبل انتهاء النظر، فما قولكم فيه؟ إن ألحقتموه بالعالم كان بعيدا، لأنه اخترم وهو غير عالم بالله، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلدين كان مستبعدا، لانه لم يأل جهدا فيما كلف.

قلنا: سبيله عند أئمتنا سبيل من مات فى صباه، وسيأتى تفصيل القول فى صبيان (١) المسلمين والمشركين فى التعديل والتجوير ان شاء الله. وهذا مكلف يموت غير عالم بالله ولا نحكم له بالنار على الأصح. ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدى إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة. ولو مضى من أول الحال، قدر من الزمان، يسع بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصرا، ثم اخترم قبل مضى الزمان الذى يسع فى مثله النظر الكامل، فقد قال القاضى رضى الله عنه: يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة، إذ تبين لنا بالاخرة، أنه لو ابتدأ النظر، ماكان له فى النظر نظرة، ولكان لا يتوصل إلى مطلبه.

وقال: والأصح الحكم بكفره (٢)، لموته غير عالم، مع بد والتقصير منه فيما كلف. وهذا يقرب من اختلاف العلماء فى المرأة المصبحة (٣) صائمة فى شهر رمضان،

(١) أ: صفات
(٢) ب: بكفر
(٣) جاءت فى (أ) المصحبة، وهى فى (ب) صحيحة

إذا أفطرت بما يوجب الكفارة، ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس فقد استبان لنافى (٢) الاخر ، أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها ، وإن لم تفطر . فقد اختلف العلماء فى وجوب الكفارة عليها .

قال القاضى رضى الله عنه : والحكم بتفكير من مات فى الصورة التى قد مناها يضاهى الحكم بتأثيم المفطرة وهى مؤثمة ، وإن طرأت الحيضة عليها. وهذا ظاهر، ولكنه رحمه الله أومأ مع ذلك إلى إن المسألة مجتهد فيها وليست من(٣)/القطعيات. ٢٣

فهذه أصول النظر : لايشذ منها من مقاصد النظر شيء إن شاء الله ،أتينا فيها بالمقاصد ، وأضربنا عن التطويلات والتكريرات، وكان الترتيب يقتضى أن نعقب النظر بمراتب العلوم وأبواب الأدلة ، ولكنا ألفيناها مرتبطة بالعلل والمعلول والشرط والمشروط ، والحقيقة والحال (٤)، وتقسيم صفات النفس والمعنى ، فرأينا تأخير ذلك الى مفتتح الصفات، والله الموفق للصواب .

ثم إن القاضى رضى الله عنه جرى فى شرح الكتاب المترجم « باللمع » على ترتيب كلام شيخنا . فصدّر الكتاب باثبات الصانع ، ثم إنعطف على إثبات حدث العالم . فهذا الترتيب غير مستنكر ، ولكن المستحب عندنا تقديم حدث العالم .

القول فى حدث العالم

اعلموا تولى الله إرشادكم أن القول فى حدث العالم ينبنى على تقديم أصول ، وشرح فصول ، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ، ولا يتوصل إلى اغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعانى كلامهم . فمما يحتاج إلى بسط القول فيه : الشيء ومعناه ، والجوهر وحقيقته ، والعرض وماهيته . وأول ماتقدمه إيضاح معنى الشيء .

---

(١) أ : — فى (٢) أ : من مكررة (٣) ب : والحد

القول فى الشىء وحقيقته

ماصار اليه أهل الحق أن حقيقة الشىء: الموجود. كل شىء موجود وكل موجود شىء، ومالا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، ومالا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا، فاطرد الحال (١) فى طرده وعكسه. والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه. وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشىء: المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شىء. وأول (٢) من أحدث هذا القول منهم الشحّام*، ثم تابعه معتزلة البصرة. وثبتوا المعدوم شيئا وذاتا وعينا، ووصفوه بخصائص أوصاف الانفس، وزعموا أنه جوهر فى عدمه لنفسه، وأن العرض لون أو/طعم أو رائحة أوكون فأثبتوا خصائص الاجناس ٢٤ عدما، كما اثبتوها وجودا، وناقضوا فى أوصاف منها التحيز، فلم يصفوا الجوهر المعدوم بالتحيز، وإن كان التحيز من صفات النفس عندهم.

وكذلك منع بعضهم إثبات صفة الحركة، فأثبتوا الكون معدوماً، ولم يصفوا الكون المعدوم بكونه حركة، وامتنعوا أيضاً من قيام الأعراض بالجواهر وقبول الجواهر (٣) لها فى العدم. ولم يجترىء أحد معهم (٤) على التزام ذلك إلا الشحام*، فإنه زعم أن الأعراض كانت قائمة بالجواهر فى العدم. فألزم على موجب أصله الأكوان بالجواهر، فالتزمه، فصرح باجتماع الجواهر المعدومة، وتركبها وثبوت هيئاتها وصفاتها.

وذهب النصيبى* من معتزلة البصرة إلى أن المعدوم تثبت لا له صفة نفس، ولا يوصف (٥) بكونه جوهراً، ولا ينعت بكونه عرضاً، ولا يثبت له شىء من

---

(١) ب: الحد (٢) ب: فأول

(٣) أ: الجوهر (٤) ب: منهم (٥) ب: — يوصف

* الشحام: هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله إسحاق الشحام، من أصحاب أبو الهذيل انتهت إليه رياسة المعتزلة فى البلدة فى وقته. طبقات المعتزلة ص ٧٢ — الفرق ١٨٨ للبغدادى

* النصيبى. هو أبو إسحاق النصيبى. من معتزلة البصرة. انظر الأعلام ٦: ٣٣٠، الوافى بالوفيات ٣: ٧.

من أوصاف الأجناس ، غير أنه يسمى شيء إطلاقاً ولغة ، وإن لم يكن في الحقيقة عيناً وذاتاً ، وهذا أشكل أقاويلهم وأمثلها .

وذهب الكعبي* ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم ليس بشيء ، وإنما هو نفي محض .

وذهب أبو العباس الناشي* إلى أن الشيء : هو القديم ، ولا يطلق إسم الشيء على الحادث إلا تجوزا وتوسعاً .

وذهب جهم بن صفوان* إلى أن الشيء : هو الحادث والله مشيء(١) الأشياء ، ولا يتصف بكونه شيئاً .

---

(١) ب : منشيء

* الكعبي (٠٠ — ٣١٩ هـ) (٠٠ — ٩٤١ م) :
عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي ، من بني كعب ، البلخي الخراساني ، أبو القاسم : أحد أئمة المعتزلة . كان رأس « الكعبية » . توفي ببلخ . له كتب منها « التفسير » و « تأييد مقالة أبي الهذيل » و « أدب الجدل » وتحفة الوزراء — خ » و « الطعن على المحدثين » . الأعلام ٤ : ١٨٩ ، اللباب ٣ : ٤٤ ، هداية العارفين ١ : ٤٤٤ تاريخ بغداد ٩ : ٣٨٤ ، والمقريزي ٢ : ٣٤٨ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٥٢ ، لسان الميزان ٣ : ٢٥٥ ، سير النبلاء — خ — الطبقة الثانية عشرة .

* هو أبو العباس عبد الله بن شرشير الناشي . وهو غير علي بن عبد الله بن وصيف أبو الحسن الحلاء المعروف بالناشي .

* جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ) .
جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز . من موالي بني راسب : رأس الجهمية . قال الذهبي : الضال المبتدع ، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شراً عظيما كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان ، فقبض عليه نصر بن سيار ، فطلب جهم إستبقاءه ، فقال : لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت وأمر بقتله فقتل . الزركلي : الأعلام ج ٢ ص ١٣٨ ، ١٣٩ الطبعة الثانية ، وراجع ميزان الاعتدال ١ : ١٩٧ ، والكامل — لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨ ، ولسان الميزان ٢ : ١٤٢ .

وذهب هشام بن الحكم* إلى أن الشيء : هو الجسم . وسبيلنا أن نوضح الرد أولا على المعتزلة ، ونورد شبههم ونتقصى عنها ، ثم نومىء إلى وجوه الرد على سائر أولا المخالفين .

فأما الدليل على فساد مذهب المعتزلة البصريين فأوجه :

أحدها : أن نقول لهم : إذا اخترع الله سبحانه وتعالى الجواهر والأعراض ؛ فلا بد أن يكون لكونه قادراً تأثير فى المقدور ، أو لا بد من تشبث(١) مقدور ، ٢٥ ثم المقدور المخترع من أثر القدرة اتفاقاً . فزاد المعتزلة على أهـل الحق / واستنكروا(٢) قدرة كافية(٣) لا تؤثر فى الاختراع ، وأبوا ذلك وجهلوا معتقده ؛ وزعموا أن من صفة القدرة أن تؤثر فى مقدورها . فإذا ثبت ذلك ، طالبنا المعتزلة بعده بإيضاح الأثر فى المقدور والمخترع وقلنـا لهم : أتزعمون أن كون الحادث شيئاً وكونه جوهراً أو عرضا من أثر القـدرة أم تأبون ذلك ؟ ولا سـبيل لهم إلى (٣) أن يقولوا : إن كونه شيئاً من أثر القدرة ، إذ قد كان شيئا على أصلهم فى العدم .

وإن زعموا أن أثر القدرة الحدوث ، قيل لنفـاة الأحوال منهم : الحـدوث كون الحادث شيئا ، أم وصف زائد عليه ؟ فإن زعموا أنه عن كونه شيئا ، (فقد

---

(١) ب : تسبب . (٢) ب : فاستنكروا
(٣) ب : حادثة (٤) ب : ألا

* هشام بن الحكم (٠٠٠ + ١٩٩ هـ) .

هشام بن الحكم الشيبـانى بالولاء الكوفى ، الشيعى (أبو محمد) متكلم مناظر . ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكى . ولما حدثت نكبة البرامكة استتر وتوفى بالكوفة . من آثاره . اختلاف الناس ، الدلالات على حدوث الأشياء . الرد على الزنادقة ، الشيخ والغلام فى التوحيد ، والقدر . معجم المؤلفين جـ ١٣ ص ١٤٨ سنة ١٩٦١ ، وراجع ابن النديم الفهرست ١ : ١٧٦ ، والزركلى : الأعلام : ٩ : ٨٢ ، ودائرة المعارف الاسلامية ١٠١ : ٣٣٨ .

صرحوا بأن كونه شيئا ليس من أثر القدرة. ثم قالوا: حدوثه عن كونه شيئا)[١] وهذا إفصاح بنفي أثر القدرة .

وإن زعموا أن الحدوث وصف زائد على الذات لم يستقم منهم [٢] مع القول بنفي الأحوال . وإن كان الخصم من مثبتي الأحوال كأبي هاشم ومتبعيه ، قيل له : لما أثبت أبو هاشم [٣] الأحوال ، زعم أنها ليست بمعلومة ولا مجهولة وليست بمقدورة ولا معجوز عنها، فقد صرح بأن الحال ليست بمقدورة ، وثبت أن الذات في كونها ذاتا غير مقدورة ، فإذا خرج الذات والحال عن كونهما مقدورين، فقد انتفى أثر القدرة .

والذي يوضح ذلك: أن المقدور منا [٤] يفعل ، والذات في كونها ذاتا لا تفعل، وكذلك الحال لا يفعل ، فلزمهم [٥] نفي تعلق القدرة ونفي تأثيرها ، وهذا لا مخلص لهم منه . وإن نفينا القول بالأحوال ، وأبطلنا إثبات مالا يوصف بالوجود والعدم ، وكونه معلوما ، أو مجهولا ، لم يبق الخصم متعلق .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا زعمتم أن كل معلوم شيء [٦] ، فما قولكم فيمن علم أنه لا شريك لله تعالى ، أو علم أن الضدين لا يجتمعان ، فهل لعلمه هذا معلوم ؟

فإن أثبتوا له معلوماً، وهومذهب جمهور المعتزلة ، قيل : فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئا ، فيفضى [٧] ذلك إلى إثبات شريك لله تعالى معدوم / هو شيء ، وهذا خروج عن الدين . ويلزم منه أن تكون استحالة اجتماع الضدين شيئا . فلما [٨] لزم السؤال ، زعم أبو هاشم أن هذا ٢٦

(١) ب : ما بين القوسين مكرر ، ولم يشر المحقق إلى ذلك

(٢) أ : منه (٣) ب : — أبو هاشم .

(٤) ب : منا (٥) ب: فيلزمهم (٦) أ ، ب : شيئا

(٧) ب : فيفضى (٨) ب : فاما

ضرب من العلم لا معلوم له ، وهذا نهاية من الجهل لا يبلغها محصل . فإن (١) من زعم أنى أعلم [أنه] لا شريك لله ، (وأن لا شريك له) (٢) غير معلوم لى ، ناقض فى القول مناقضة لا يأتيها محقق ، ولم يكن أولى بهذا القول ممن يقلب عليه ، فيقول : أن لا شريك لله معلوم لى أو لا أعلمه ؟

وكل مذهب يقود صاحبه إلى هذا المحال ، فهو فاسد من أصله . ثم لو ساغ إثبات علم لا معلوم له ، ساغ إثبات إرادة لا مراد لها ، وقدرة لا مقدور لها ، إذ (٣) ليس بعض هذه الأوصاف المتعلقة أولى بنفى متعلقاتها من بعض ، فيلزمهم أن يثبتوا قدرة حادثة (٤) لا مقدر لها ، ويكفوا عن استبعادهم ثبوت قدرة لا أثر لها .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا زعمتم أن حدوث الشىء ليس بوصف (٥) زائد عليه وهو من أثر القدرة ، فيلزمكم على مؤدى (٦) ذلك نفى الأعراض ، إذ السبيل إلى إثباتها الطريقة المشهورة فى السبر والتقسيم ، وهى أن الجوهر إذا تحرك بعد أن لم يكن متحركا ، فلا يخلو تحركه إما أن يكون لنفسه ، أو لمعنى زائد موجود ، أولا لنفسه ، ولا لمعنى . ثم المستدل بهذه الطريقة يبطل كل قسم إلا لمصير إلى أن الجوهر تحرك لمعنى ، وهذا لا يستقيم على أصلكم ، مع مصيركم إلى أن المعدوم كان جوهراً غير متصف بالوجود . ثم اتصف بالوجود إلى غير زيادة معنى، ولو ساغ القول بثبوت حال هو من أثر القدرة من غير إثبات معنى موجب له ، فيلزم مثل ذلك فى تحرك الجوهر ، حتى يقال إنه من أثر القدرة ، من غير تقدير ثبوت الحركة ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ومما نتمسك به أن نقول : قد زعمتم أن الجوهر متحيز فى عدمه ، ثم تحيزه من صفات نفسه ، وهذا تخايط منهم (٧) عظيم ، وخبط فى قواعد الكلام ، إذ

---

(١) ب : فانه (٢) ب : — ما بين القوسين (٣) ب : أن

(٤) أ : خافية (٥) ب : — ليس بوصف (٦) ب : قول

(٧) الأصح منكم

من حكم صفة النفس لزومها مع ثبوت النفس ، كما أن الجوهر لما كان جوهرا / ٢٧
لنفسه لزمته[١] هذه الصفة مع ثبوت نفسه وجوداً وعدماً . ولو جاز توقف
التحيز مع كونه من[٢] صفة النفس على الحدوث ، لجاز توقف كونه جوهراً
على الحدوث ، وهذا ما لا جواب عنه . ويتضح أثر فساده عند ذكرنا صفات
النفس والمعنى .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : قد أثبتم الأعراض على خصائص أوصافها
قائمة بأنفسها فى العدم . ثم زعمتم أنها تفتقر فى الحدوث إلى المحال ، وهذا نقض
منكم لأحكام الصفات ، فإن ما قام بنفسه فى العدم ، لزم ذلك فيه فى الحدوث
كالجوهر . ولو جاز أن يفتقر إلى محل فى[٣] الحدوث ، ولم يكن كذلك فى العدم ،
لجاز مثل ذلك فى الجوهر .

ومما نستدل به [أيضاً] أن نقول : مهما نفينا كون الوجود حالا ، إما
لمصيرنا إلى نفى الأحوال ، وإما بأن نوضح أن الوجود ليس بحال مع تقدير
إثبات الأحوال ، فيتهافت على ذلك قول الخصم[٤] . فإنهم يقولون : كان الحادث
نفساً قبل حدوثه ، وهذا فى التحقيق يرجع إلى قول القائل : كان الشىء قبل نفسه
وهذه جهالة يأباها كل محصل . فإن قيل : لم أنكرتم كون الوجود حالا على
قولكم بإثبات الأحوال ؟

قلنا : إثباته حالا يبطل على المذهبين .

أما بطلانه على مذهبنا ، فلأن حقيقة الذات الوجود ، وليس الوجود معنى
زائداً[٥] على الذات . وأما وجه بطلانه على أصلكم ؛ فلأن الحال ينقسم عندكم :
فن الأحوال ما هو صفات النفس وليس الوجود منها ، ومن الأحوال ما هو

---

(١) ب : لزمت (٢) ب : ف (٣) ب : — فى
(٤) ب : الخصوم (٥) ب : زائد

يعلل بالعلة ، وليس الوجود منها أيضاً ، ولا يتصور عند أبى هاشم حال خارج عن هذين القبيلين ، وهذا يستقصى فى أحكام الأحوال إن شاء الله .

ومما يهد أركانهم أن نقول : من أصلكم أن العرض لا يقوم بالجوهر فى العدم ؛ ويقوم به فى الحدوث ، فإذا أحدث الله جوهراً ، وأحدث سواداً قائماً به ، فمن ٢٨ أصولهم بقاء السواد ما لم يطرأ عليه ضد ينفيه . فإذا قدرنا طروء بياض حادث/ على المحل ، فلا يخلو إما أن يؤثر فى نفى وجود السواد السابق ، أو يؤثر فى نفى ذاته . فإن زعموا أنه يؤثر فى نفى وجود ، ولا تضاد بينهما إلا فى وصف الوجود فطرد ذلك يلزمهم أن يقولوا : ينتفى(١) وجود السواد ، وتبقى ذاته على صفة القيام بالجوهر . وإن هم(٢) قالوا : إذا وجد الضد ، نفى ذات السواد الأول ، فينبغى أن يخرج عن كونه ذاتاً ، فيلزم منه إثبات معدوم ليس بذات . وإن زعموا أن الذات لا تنتفى فى نفسه ، ولكنه يزايل محله ، فهذه هفوة ظاهرة . فإن الذات الثابتة إذا زايلت محلها وبقيت ذاتاً ، كان ذلك فى حكم التحول ، ولا يجوز تقدير التحول على الأعراض ، ولا مخلص لهم من ذلك .

ومما نستدل به أن نقول : إذا زعمتم أن العرض يفتقر فى الحدوث إلى محل يحله ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنه يفتقر إلى المحل لنفسه ، وإما أن تقولوا : يفتقر إلى المحل لحدوثه . فإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لنفسه ؛ فيلزمكم أن يفتقر إلى المحل فى عدمه ، لأنه نفس فى العدم . وإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لحدوثه ، فيلزم(٣) افتقار كل حادث إلى المحل ، ويلزم أيضاً أن تمنعوا الارادة الحادثة لله ، وهى غير حالة فى محل . فبطل تعويلهم على صفة الحدوث ، وتقرر عليهم مثل ذلك فى اختصاص تحيز الجوهر بالحدوث .

ومما يعظم عليهم موقعه أن نقول : من أصلكم أن التماثل والاختلاف يرجعان إلى الاجتماع فى أخص الأوصاف والاختلاف فيه ، وهذا أصل المعتزلة بأجمعهم .

---

(١) ب : ينفى (٢) ب : وأنهم (٣) ب : — فيلزم

ثم من قولهم إن كل ذاتين اجتمعا(١) فى الأخص ، يلزم اجتماعهما فى جملة الأوصاف ، ومن ذلك نفوا الصفات القديمة ، لما اعتقدوا أن أخص أوصاف البارى القدم(٢) فلو ثبتت صفة قديمة ، لاجتمع الذات والصفة فى الأخص ، ويلزم منه ثبوت الإلهية للصفة . فنقول لهم : السواد المعدوم مشارك للسواد الحادث فى أخص الأوصاف ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنهما / مثلان ، فينقض ذلك أصلكم ٢٩ فى وجوب استواء المثلين فى الصفات . فإن من حكم العرض المعدوم أن يقوم بنفسه ولا يجوز غير ذلك فيه ، ومن حكم العرض الحادث أن يقوم بغيره ، وكلا الوصفين لازمان فى الوجود والعدم .

وإن قلتم : إنهما لا يتماثلان ، ففيه إبطال أصل مذهبكم فى التماثل عند الاجتماع فى أخص الأوصاف . واعلموا وفقكم الله أن أدلة هذه المسألة لا تحصى كثرة ، وما من عقد من العقود إلا ما شاء الله يستقيم لأهل الحق إلا(٣) وينخرم عليهم بإثباتهم المعدوم شيئاً ، على ما ستأتيك الأصول على ترتيبها إن شاء الله عز وجل .

شبهة للمعتزلة

فما تمسك به متأخروهم أن قالوا : لو قلتم إن المعدوم معلوم ، وليس بشىء ، لجاز أن يقال : إنه مدرك وليس بشىء ، وهذا الذى قالوه تمسك بمعارضة بين عبارتين من غير رجوع الى محصول . وأول ما نخاطبهم به الطلبة بالدليل على وجوب استواء حكم العلم والادراك فيما قالوا ، ولا يجدون الى ذلك الدليل سبيلا .

ولو جاز ادعاء اجتماعهما من غير دليل ، جاز ادعاء تباينهما من(٤) من غير

(١) ب : اجتمعان (٢) ب : القديم

(٣) ب : — و (٢) ب : عن

دليل . والذى قالوه بمثابة ما أنكرناه ، وأنكروه من سؤال الدهرية على قول أهل الحق : ما لا يسبق الحوادث حادث ، فقالوا : ملزمينا ، لو كان كما قلتم للزم أن يقال ما لا يسبق اللون لون الى غير ذلك من الترهات .

ونقول : بم تنكرون على من يقول لكم مثل ما قلتموه ؟ فنقول : لو صح شىء لا يدرك لصح شىء لا يعلم ، ولو صح موجود لا يرى ، لصح موجود لا يعلم الى غير ذلك من المعارضات .

وأما ما تمسكوا به أن قالوا : الصفات تنقسم الى الواجب والجائز على ما يأتى حدّهما، وحقيقتهما وكون الجوهر جوهراً، وكون السواد سواداً الى غيرهما من صفات ٣٠ الأنفس من الواجبات ؛ وكل ما كان واجب الثبوت/ لم يتوقف بثبوته على تعلق القدرة ، إذ من حكم أثر القدرة أن تكون إلى خيرة القادر ، والحدوث من الصفات الجائزة ، فوجب المصير إلى أن كون الذات ذاتاً وكونه عرضاً جوهراً مما لا يثبت بالقدرة ، وإذا لم يثبت بالقدرة ، لم يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور . والذى يوضح بطلان ما قالوه من أوجه :

أحدها : أن كون الجوهر جوهراً عندنا ، غير كونه ذاته ، فلا فرق بين قول القائل : كون الجوهر جوهراً لازم من حيث لا يثبت ذاته إلا جوهراً ، وبين أن يقول : كون الذات ذاتاً واجب . فإذا اكتفوا بذلك ؛ فنطرد عليهم مثله فى الحدوث ، إذ لا يعقل حادث إلا حادثاً ، وهذا بين لمن تأمله . على أن ما قالوه يبطل عليهم فى قيام العرض بالجوهر ، فإن ثبوت هذا الوصف[1] لازم عنده ، وليس من أثر القدرة ، ثم [إنهم] لم يثبتوها قبل الحدوث ، بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث .

فبما ينكرون على من يثبت تباين صفات النفس على اللزوم عند الحدث ؟ وهذا

---

(١) ب: الوصد

مالا جواب عنه . ثم نقول : إن جاز لكم أن تقولوا حدوث العرض مقدور ؛ وقيامه بالمحل يثبت مع الحدوث واجبا غير مقدور ، فلما لا يجوز لقائل أن يقول إن القيام بالجوهر هو المقدور،ويثبت معه الحدوث واجبا غير مقدور ؟ثم أقصى ما تمسكوا به أن ماكان مقدورا تثبت فيه الخيرة . وهذا يبطل بأصول منها : أن العلم بالألم مع الألم عند انتفاء الافات عن الحى مما يلزم ثبوته ؛ ثم لا يسوغ لقائل أن يقول : إنما كان حدوث العلم فى الصورة التى قلناها فلا يكون مقدورا ، وستأتى أمثلةذلك فى أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا : الواحد منا يعلم انتفاء المستحيل وعدم المعدوم الذى يجوز تقدير وجوده ، فلو رجعا جميعاً إلى نفى محض لما استبان الفرق بينهما ؛ إذ النفى لا / تميز ٣١ فيه ؛ فثبت أن الذى يجوز حدوثه ذات ، وهذا الذى قالوه يبطل بأوجه منها ، أن نقول : لم أنكرتم رجوع الفصل بين المعلومين إلى أنه يجوز تقدير ثبوت أحد المنتفين وهو الجائز ، ولا يجوز تقدير ثبوت الثانى وهو المستحيل ؟ فثبت حقيقة الميز بذلك ثبوتاً لا يستريب فيه متحقق .

ثم نقول : لئن استبعدتم التميز من غير إثبات فقولوا : لا يقع التميز إلا بين ذاتين ؛ إذ كما يبعد التميز بين نفيين ، يبعد التميز بين ذات وبين ما ليس بذات ، فأثبتوا المستحيل ذاتاً لتميزوا بين ذات الجائز وذات المستحيل .

ومما تمسكوا به أن قالوا : المعدوم فى الأزل لا يخلو إما أن يكون غير الله وإما أن لا يكون غير الله ، فإن كان غير الله ؛ وجب أن يكون شيئاً . وإن لم يكن غيراً وجب أن يكون هو القديم ، وهذا تجاهل مفرط ، إذ العدم عندنا نفى محض ، والنفى المحض كيف يثبت ليقدر غيراً أو خارجاً عن صفة الغيرية . ثم نقول : بما تنكرون على قائل بقدم العالم يدير عليكم هذا التقسيم ؟ ونقول : إذا بطل أن يقال إن المعدوم ليس بغير ، وثبت أنه غير الله . وجب أن يكون

موجوداً . فإن كل غير موجود ، سيما إذا غاير موجوداً ، ثم أقصى مرامهم الشناعة ، وعليهم دائرتها ، إذ أجمع أهل القبلة على أن الرب عز إسمه ، كان فى أزله ، وليس معه غيره . (ومن أصول المعتزلة [عــدم] إثبات أغيار مع الله تعالى(١) .

فصل

[فى الرد على القائلين بشيئية المعدوم]

قد أوضحنا وجه الرد على من خالفنا فى المعنى ، وأثبت المعدوم شيئاً على التحقيق ونحن ننعطف الآن على سائر المخالفين الذين آلت منازعاتهم إلى العبارات ، ونثبت وجوه الرد عليهم .

فأما وجه الرد على النصيبى* وهو من معتزلة البصرة ، حين قال : المعدوم ليس بذات ولا غير(١) ولا تثبت له خصائص أوصاف الذوات ولكنه يسمى شيئاً / ٣٢ إطلاقاً ولغة . فأول ما نفاتحه أن نقول : أنت لا تخلو فى إثبات إسم الشىء : إما أن ترجع فيه إلى قضية العقل ، وإما أن ترجع إلى ثبوت السماع . ويستحيل المصير إلى قضية العقل ، إذ الأسماء لا تختص بمسمياتها(٢) عقلا ، واللغات لا تثبت إلا اصطلاحاً أو توقيفاً ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه والإغراق فيه .

وإن زعموا أنه أثبت هذا الإسم سماعاً من أهل اللغة ، قيل له : فلا يخلو إما أن يكون ذلك حقيقة أو مجــازاً . فإن ادعيت الحقيقة فى ذلك ، كنت مطالباً

---

(١) أ : — ما بين القوسين

(١) ب : ولا عين (٢) : ب بتسمياتها .

* النصيبى : (... — ٤٠٨ هـ)

محمد بن الحسين عبد الله ، أبو عبد الله العلوى النصيبى : قاضى دمشق وخطيبها ، ونقيب الأشراف فيها . كان أديباً بليغاً .

(انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الوافى بالوفيات ٣ : ٧) .

بإثباتها ، إذ الأصل عدم ثبوت اللغات ، ومدعى الاثبات فيها مطالب بالدلالات . على أن من شأن الحقائق فى اللغة الظهور والانتشار والاشتهار ، ونرى الذى ادعيته غير شائع فى مجارى الكلام ، فبطل ادعاء الحقيقة . وإن ادعى تجويزاً ، واكتفى به قرب من الوفاق ، فإنا ربما لا ننكر التجوز بحال ما .

ومما نتمسك به أن نقول : من أصل الخصم أن كل ما يجوز تقدير كونه فهو شىء على الحقيقة ، ونحن نعلم قطعاً أن العرب تطلق نفى صفة الشىء على عين(١) معلومات يجوز تقدير حدوثها . ومن أنكر هـذا من لغتهم ، وادعى أنهم متوسعون فيه ، كان معانداً ، ومثل هذا يغنى اشتهاره عن الاستشهاد عليه بشعر شاعر أو نظم سائر ، فإنا نعلم أن أهـل اللسان قسموا وصف الشىء فى الكلام . فقالوا مرة :شىء ، وقالوا مرة : ليس بشىء ، ولو قيس إثباتهم الشىء بنفيهم لمارجح ثم نفيهم وإثباتهم راجعان إلى المجازات . ونقول أيضاً : نحن نعلم أن العرب لا تثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ولو طولبوا بإثباته أبوه . ولو قيل لهم : كل شىء حادث أو قديم لم ينكروه . والخصم يثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ، إذ المعدوم لا يتصف بالحدوث ولا بالقدم ، وإثبات مثـل ذلك خروج عن موجب الإطلاقات .

٣٣ ومما نستدل به أن نقول : من أصلك/ أن حقيقة الشىء : المعلوم ، وهذا غير سديد . فإن المعلوم من الأسامى المتعلقة ، إذ من ضرورة إطلاق المعلوم ، تقديم علم متعلق به ، وتقديم عالم يعلمه ، والشىء فى اللغة ليس من الأسامى المتعلقة ، إذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوماً ، ولا تريد بكونه(٢) شيئاً بكونه معلوماً أصلا . ولو صرف إسم الشىء إلى ما يجوز أن يعلم ، ثم ادعى اللغة كان مجازفاً ، إذ العرب لو قيل لها : أليس الشىء عندكم ما يعلم ، بل هو ما يجوز أن يعلم ، لأنكروا ذلك من لغتهم وبالحرى أن يفهموا ذلك إلا بعد نظر وتدبر ، فكيف يسوغ ادعاء حقيقة اللغة ، فيما لو عرض على العرب لأبوه .

(١) ب : — عين (٢) ب : كونه

ومما يستدل الخصم به قوله تعالى : (إن زلزلة الساعة شيء عظيم[١]) . وقال : سماها شيئاً قبل وجودها . فالكلام على الآية من أوجه :

أحدها : أن نعارض بقوله تعالى ، (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً[٢]) نقول[٣] : إن كان المستدل النصيبي ، فلا مستروح له فى الآية ، فإنه وإن سمى المعدوم شيئاً ، فلا نسميه فى العدم زلزلة[٤] .

فإن زعم أن المراد بالآية أنها إذا وجدت ، كانت زلزلة . قيل له : وكذلك إذا وجد كان شيئاً .

وإن تمسك سائر البصريين بالآية ، لم تستقم على مذهب معظمهم ، فإنهم لا يصفون اللون بأنه حركة ، والزلزلة من أخص أسماء الحركات .

وأيضاً : فإن الآية متضمنة إضافة الزلزلة إلى الساعة ، والمعدوم لا تتحقق إضافته إلى الساعة قبل قيامها . فلئن جاز لهم أن يحملوا الآية على التجوز فيما ذكرناه ، جاز لنا أن نحمل كونها شيئاً على تقدير الوجود .

وأما وجه الرد على هشام* حيث قال : الشيء هو الجسم . فمن أوجه :

أحدها : ما قدمناه من تقسيم الكلام عليه ، فى أن هذا الإسم ما حدّه العقل أو[٥] اللغة ، وقد سبق طرده ثم نقول : أتثبت الأعراض أم تنفيها ؟ فإن نفاها أقمنا ٣٤ عليه الدليل فى إثباتها ، وإن أثبتها ، سألناه عن وجودها . فإن وصفها بالوجود/ فمن المستحيل فى إطلاق اللغة الجمع بين إثبات الوجود ونفى الوصف بالشيء ، فلا يقال : هذا موجود كائن وليس بشيء . ثم الذى قاله تحكم . فيقال : لم تنكر على من يزعم أن الشيء هو الجرم ، فلا يجد عن المعارضة محيصاً ، إذ كل واحد من القولين عرّى عن البرهان ، غير معضود بقضية عقل ولا موجب لسان .

---

(١) ٢٢ : ١ (٢) ١٩ : ٩ (٣) ب : + ثم نقول
(٤) ب : + قيل له (٥) ب : و

ثم نقول : الجسم ينبىء عن التأليف ، وهو الأسماء التى يتحقق التفاضل فى مقتضاها، إذ يقال الجسمين المتفاضلين بالضخامة والضآلة (١) : هذا أجسم من هذا. ويقال فيه : الجسم والجسيم مع ايتاء بياء فعيل على المبالغة ، والشىء لا تفاضل فى مقتضاه .

ونستدل بآى من كتاب الله تشتمل على تسمية الأفعال أشياء ، منها قوله تعالى: (لقد جئتم شيئا إدّا) (٢). وأراد بذلك إدعائهم لله ولداً ، تعالى الله علواً كبيراً. وقال عز من قائل : (وكل شىء فعلوه فى الزبر) (٣) . وأراد بذلك تعذيبهم وتخويفهم . وقال تعالى : (ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) (٤) إلى غير ذلك من آى القرآن .

وأما مذهب جهم فمعارض بمذهب الناشى (*) ، ومن أحاط بما قدمناه هان عليه مدرك الرد عليهما .

فصل

[فى معنى أن المعدوم معلوم]

قد ذكرنا أن المعدوم معلوم عند أهل الحق . والمعنى بكونه معلوماً أن انتفاؤه (٥) معلوم ، كما أن ثبوت الثابت معلوم . وذهب بعض النابتة من مبتدعة سجستان إلى أن المعدوم ليس بمعلوم ، وقد نسب بعض من لا يخبر الحقائق إلى الأستاذ أبى اسحق هذا المذهب ، وظن (٦) المصير إلى أن المعدوم ليس بمعلوم ،

---

(١) ب : والعبالة (٢) ١٩ : ٨٩ (٣) ٥٤ : ٥٢

(٤) ١٨ : ٢٣ (٥) أ ، ب : انتفاؤه (٧) ب : وظن به

(*) أبو العباس الناشى المعتزلى (ابن شرشر) . انظر الفهرست ٤٨٩ ، نشأة الفكر جـ١ ١٢ ، ٨٢ .

وهذا غلط من هذا الظان (١) . ولا يقف على كلامه إلا مبرز فى هذا الفن .
وحقيقة مذهبه أن الانتفاء معلوم على الحقيقة ، ولكن من ضرورة العلم بالانتفاء
تعلق العلم بتقدير شيء ، إذ المعدومات تنقسم العبارة عنها ثلاثة أقسام : فيقال
للذى كان موجوداً فعدم : فعلم انتفاؤه عن ما كان عليه ، فيتعلق العلم بالكون الماضى
المقدّر . ويقال فى الذى لم يوجد وسيوجد : يعلم انتفاء ما سيكون . ويقال فى الذى لم
يوجد وليس مما يوجد فى معلوم الله علم الله ، انتفى (٢) ما لو كان علم ، كيف كان
٣٥ يكون فلا يتحقق / أن يعلم نفيا إلا متعلقاً بمقدّر مثل أن يعتقد نفى شيء ، فمن
ضرورة ذلك العلم بشيء مقدّر مع العلم بانتفائه ، فقد خرج من مضمون كلامه
أن المعدوم معلوم على الحقيقة ، ولم يخالف أصحابه فيما قال ، والظن
بالأئمة ألا يخالفوه أيضاً فيما أبداه . ولست أنقل ذلك عنهم لأنى لم ألقه
منصوصاً لهم .

فأما وجه الرد على نفى كون المعدوم معلوما ، فهو أن نقول : إذا علم
الواحد أنه ليس معه ثوب ، فعلمه ثابت لا سبيل إلى جحده ، ثم لابد للعلم من
معلوم ، ويستحيل أن يكون معلوم علمه ثبوت الثوب ، فإنه يفصل بين علمه
بكون الثوب معه ، وبين علمه بأنه ليس معه ، فدل أن العلم يتعلق بانتفاء كون
الثوب معه .

ونقول أيضا : المعدوم مقدور مراد عندكم . إذ من أصل هؤلاء موافقة
المعتزلة فى تقديم الاستطاعة على الفعل ، والمصير إلى أن القدرة لا تتعلق بالحادث ، فإذا
لم يبعد كون المعدوم مقدوراً مراداً ، فكيف يبعد ذلك فى (٣) المعلوم ، والعلم أعم
تعلقاً من القدرة والإرادة ؟

---

(١) ب : + ولا غرو فيه (٢) تكتب هكذا ، وهى انتفاء
(٢) ب : و

ثم نقول : أتقولون إن الرب تعالى علم فى أزله أن العالم سيوجد ؟ أم تأبون ذلك ؟ فإن أبوه كفروا ، ولا يأبونه ؛ وإذا اعترفوا به قيل : فجواز الوجود ليس بوجود ، فقد أثبتم معلوماً غير موجود .

ويقال لهم : العلم بأن لا شريك لله تعالى ما معلومه ؟ ولا يزالون يخطرون ، حتى يعترفوا بأن معلومه نفى الشريك . فإن تمسكوا ببعض شبه المعتزلة ، وقالوا: لو كانت المعدومات معلومات (١) ، لوجب أن تكون متميزة ، ولا تميز إلا فى الذوات ، وفى هذا إثبات المعدومات أشياء ، فقد سبق الانفصال عن ذلك ، وكل فصل تعلق بمعلوم ، فوضع استقصائه الصفات إن شاء الله .

فصل

القول فى ذكر أقسام الموجودات

اعلموا أحسن الله ارشادكم أن الموجودات تنقسم قسمين : منها ما لوجوده أول ومفتتح ، وهو الحادث على ما سنذكر حقيقة الحادث / ومنها ما لا أول لوجوده ، وهو القديم عند معظم المتكلمين ، وسنوضح حقيقة القدم إن شاء الله .

٣٦

فهذه قسمة بديهية ، نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها ، فإنها مستندة إلى نفى وإثبات ، وليس بين النفى والإثبات رتبة .

وحصول ما قلناه : إن الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن لا يكون له أول ، وهذا نعرفه اضطرارا . فإن قال قائل : قد ذهب عبد الله بن سعيد (*)

---

(١) ب : ملومات

(*) ابن كلاب :

هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان ، المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ . كان إمام أهل =

إلى أن صفات البارى سبحانه وتعالى لا توصف بالقدم ولا بالحدوث ، وهذا تصريح منه بإثبات موجود خارج عن وصف الحدوث والقدم . قلنا : ما اعترض عبد الله على القسمة التى رمناها ، إذ مطلبنا أن الموجود له أول أولاأول له. وعبد الله يقطع بأن صفات البارى لم تزل ، ولا أول لوجودها ، ولكنه امتنع من تسميتها قديمة ، إذ القدم عنده معنى قائم بالقديم (١) ، كما أن البقاء معنى قائم بالباقى ، ولا توصف المعانى بالأحكام التى توجبها المعانى ، فاتضحت القسمة البديهية . واستبان أن قول عبد الله غير قادح (٢) فيها . ثم ما يقتضيه الترتيب : أن نبتدىء الكلام على الحوادث ، إذ القديم سبحانه وتعالى لا يعلم اضطراراً ، وإنما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالا . وسبيل الاستدلال لايتضح إلا بإحاطة بالحوادث ، فاقتضى ذلك البداية بالكلام عليها .

فاعلموا : أن الحوادث تنقسم أيضاً انقساما ضرورياً ، ولا تخلو إما أن تكون ، مفتقرة إلى محل تحله وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله (٣) . وهذه القسمة تستند إلى النفى والإثبات أيضا . ثم الحادث الذى لا يفتقر إلى المحل ، هو الجوهر فى اصطلاح المتكلم (٤) ، والمفتقر إلى المحل : العرض .

ومن ذلك قطع المتكلمون بأن الحوادث لا تخلو إما أن تكون جواهر (٥) أو تكون أعراضاً .

فإن قال قائل : فهل يوصف الرب بالاقتدار على إحداث مايخرج عن القسمين؟

---

(١) ب : + كما أن البقاء معنى قائم بالقديم

(٢) ب : فادح

(٣) ب : — تحلة

(٤) ب : المتكلمين

(٥) الأصح : جواهرا .

= السنة فى عصره، وإليه مرجعها ويقال له عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان . كان شديدا على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة .

= (أنظر الارشاد للجوينى ١١٩ ، الملل ٢ : ١٢٤ ، نشأة الفكر ١ : ٢٧٠) .

قلنا : هذا سؤال عن محال . والرب قادر على كل ممكن . والذى رامه السائل بسؤاله من المستحيلات الخارجة عن قبيـل المقدورات ، إذ الحادث / إما أن يكون ٣٧ محتاجاً أو غير محتاج ، وتقدير رتبة بينهما محال .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من لا يقدح فى القسمة ، ولكنه يثبت حادثاً غير مفتقر إلى محل ، ولكنه ليس فى أوصاف الجواهر ، إذ من وصف الجوهر أن يتحيز ويشغل الحيز ، ويقبل الأعراض ، والحادث الذى قلناه ، لا يشغـل ولا يقبل عرضاً ؟

[قلنا] : هذا محال[1] ، إذ لو كان غير شاغل لحيز ، لجاز تقدير وجوده ، بحيث ذات متحيزة ، إذ ما لا يشغل بوجوده لا يمنع الشاغـل[2] بوجوده وجوده[3] حيث هو . ولو وجد ما وصفتموه بحيث جوهر ، لكان قائماً بالجوهر إذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا وجوده بحيث الجوهر . قال : الكلام إلى ما اثبته السائل حادث يجوز قيامه بالجوهر ، وكل ما هذا سبيله فهو عرض . ويبقى عليه سؤال الانفصال عن سؤال فى أحكام الأعراض ، وهو أن قائلا لو قال : العرض الذى يقوم بالجوهر[4] ألا يجوز تقديره غير قائم به ؟

والذى يوضح ما قلناه أن الحادث الذى أثبته هـذا السائل لا يخلو إما أن يكون مما يبقى ، أو مما يستحيل بقاؤه . (فإن كان مما يستحيل بقاؤه[5]) فقد ثبت[6] له خصائص الأعراض ، إذ من وصف العرض أن لا يبقى ويجوز تقديره قائماً بالجوهر . وقد ثبت الوصفان جميعاً فيما حاوله السائل ، وان كان مما يبقى فلا يبقى إلا ببقاء يقوم به ، وهذا من خصائص الجواهر ، فإنها هى القابلة للأعراض وسنشبع القول فى ذلك عند ذكرنا التحيز وأحكام الأعراض ، فإذا استبان انقسام

---

(١) ب : بحال (٢) ب : الشاغل (٣) ب : وجود

(٤) ب : لم (٥) ب : + ما بين القوسين (٦) ب : ثبتت

الحوادث إلى الجواهر والأعراض ، فالذى يقتضيه الترتيب ، تصدير الكلام بأحكام الجواهر .

فصل

[فى حقيقة الجوهر]

فإن قال قائل : ما حقيقة الجوهر ؟ قلنا : اختلفت عبارات الأصوليين فى ذلك فقال بعضهم : ما يقبل العرض . واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال : حد الشىء خاصيته ، ومن حكم خاصية الشىء أن لا تتعداه ، وقبول الجوهر للعرض مرتبط بغير الجوهر ، وهو ينافى حقيقة / الخاصية . قلنا : لا معول على العبارات وإنما المطلب منها المعانى ، وقبول الجوهر العرض صفة تخصه ، إذ الجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو فى نفسه عليها ، وهى صفة نفسية . وعرف اتحاد[1] ذكرها والتعرض لها . ولا يقدح تركيب العبارات وتعددها فى الحدود[2] ، وإنما القادح تركب المعنى . ٣٨

وقال بعض الأئمة : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول : إن التحيز مجهول . والمقصد من الحد البيان فإن التحيز معقول ، وكذلك شغل الحيز ، إذ الحيز يعبر به عن الناحية والجهة ، وحيز المتحيز اختصاصه بجهته . وهذا بين لمن تأمله غير ملتبس .

وقال بعض الأئمة : الجوهر : كل جزء ، وهذا من أحسن الحدود ، ويؤول إلى المتحيز ولكنه أبين منه عند الإطلاق . وربما عبر القاضى عنه فقال : الجوهر ماله حظ من المساحة .

وقال المعتزلة : الجوهر ما تحيز فى الوجود . وهذا الحد مدخول ، فإنهم قد ـ

---

(١) ب : إيجاد . (٢) أ : الحدوث

أثبتوا الشيء جوهراً في العدم ونفوا تحيزه ، ثم لما حدوا الجوهر ، قالوا : هو المتحيز في الوجود ، فشرطوا في الحد الوجود . والحد يفارق[1] المحدود . فإذا كان مشروطاً ، وجب كون المحدود مشروطاً حتى يتوقف كون الجوهر جوهراً على الوجود ، كما يتوقف التحيز عليه[1]. قالت النصارى : الجوهر هو القائم بالنفس. وسنوضح الرد عليهم إن شاء الله . وأول ما نحتاج إلى الخوض فيه من أحكام الجوهر إثبات الجوهر[3] الفرد.

فصل

[في إثبات الجوهر الفرد]

اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفراداً ؛ وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف وحد[4] وجزء[5] شائع لا يتميز . وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ؛ وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم. وصار معظم الفلاسفة إلى أن الاجرام لا تتناهى في تجزئها . وإلى ذلك صار النظام* من المنتسبين[6] إلى الفلسفة . ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولا ، ثم ننعطف على النظّام ونوضح/ أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين ؛ فنقول ٣٩ وبالله التوفيق : إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم[7] أحد طرفيه ، ثم صور

---

(١) ب : يقارن (٢) ب : + واو (٣) ب : الجزء
(٤) ب : واحد (٥) ب : — جزء
(٦) ب : المنتسبين (٧) ب : وعالم .

* ابراهيم النظام (... — ٢٣١ هـ ... — ٨٤٥ م) .
ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام ، كان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة . وله في ذلك تصانيف عدة : منها النكت ، وكان أيضاً متأدباً . وله شعر جم بخمسين ورقة ؛ وهو دقيق المعاني على طريقة المتكلمين . والجاحظ كثير الحكايات عنه . معجم البلدان ج ١ ص ٣٧ — ٣٨ سنة ١٩٥٧ وتراجم الذهبي : سير النبلاء ٧ : ٢٥٩ - ٢٦٢ ، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ ، أبو ريده : ابراهيم بن سيار النظام الزركلي : الأعلام ١ : ٣٦ .

نملة تفتتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهى إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط . فلو كانت أجزاؤه غير متناهية ، لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ الانقضاء ينبىء عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء ، لم يعقل فيه الانقضاء .

فإن قال قائل : إنما يقطع الجسم البسيط بقطع جملة غير متناهية ، فلم يبعد أن يقطع ما لا يتناهى مثله . وإنما كان يلزم السؤال ، لو كان القاطع (١) متناهيا والمقطوع غير متناهى . وهذا الذى قالوه لا محصول له ، فإن مالا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ، وليس لانقضائه وجه فى الجواز ووجه فى الاستحالة ، كما أن الذى يقدر متناهيا ، يجوز تقدير انقضائه من كل وجه .

والذى يوضح ما قلناه أن يقول الخصم : إن الجسم لا يتناهى جملة . وليس من أصله أن يتناهى جملا ولا يتناهى أجزاء ، إذ الجزء الفرد لا يتصور عدمه ، وإنما الذى لا يتناهى الجمل . فإذا استبان أن الجسم البسيط لا يتناهى جملة ، فكيف قطعتها جملة . والمقطوع من حيث الجمل لايتناهى ؟ فلما لم يجدوا مخلصا مما ألزموا ، رام النظام انفصالا فقال : لا سبيل إلى قطع البسيط على الحقيقة . ولكن القاطع يقابل جزء منه ويطفر وهو فى طفرته غير مقابل البسيط ، فيقطع الجسم قطعا وطفرا .

وهذا الذى ذكره واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة . وسبيل الكلام عليه من أوجه :

أحدها : أن نقول : ما قطعته مما سلمته متناه أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه، فقد أثبت قدرا متناهيا،وسلم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه ، فما يغنيه بعد ذلك تصوير الطفرة ، وقد سلم قطع ما لا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا .

---

(١) ب : — القاطع

ثم الذى قاله يقسم عليه فيقال له : أتزعم أن الذى توسط/ الجسم البسيط هو ٤٠ فى بعض أحواله غير مماس له ولا محاذ له ، أو تزعم أنه محاذ له . فإن زعم أنه غير مماس له ولا محاذ ، فهذا رد لما علم ضرورة وبديهة . وإن سلم أنه فى طفره محاذ للجسم الذى يقطعه ، فهذا أقصى ما نروم . إذ ليس لتخصيص إلزامنا بالمماسة، بل لو صورناه فى طيران طائر ، لتكامل غرضنا .

والذى يوضح ما قلناه : إن القاطع للجسم لو كان يخط خطا على ممره لرؤى الخط ممتدآ من الطرف إلى الطرف . فوضح أن المصير إلى إستخراج بعض القطع لا محصول له .

على إنا نقول : لو ساغ إثبات الطفرة من غير محاذاة ولا مماسة ، لما امتنع أن أن يبتدىء شخص قطع الأرض من أول المشرق ثم تتفق له طفرة [1] إلى أقصى المغرب ، من غير أن يحاذى فى طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله فى ألطف لحظة ، إذ الطفرة لا مدة لها . وهذا قريب [2] من جحد الضرورات ، مع أنه لم يستقل [3] بالجهالة التى أبدعها الخروج عن الإلزام ، إذ القدْر الذى يسلم قطعه قامت عليه الحجة به . فإن قال : قد يتصور مثل ذلك ، فإنا لو صورنا جبّا عميقا وصورنا فى وسطه خشبة معترضة ، وعلق بالخشبة أحد طرفى حبل ، وشد طرفه الآخر بدلو ، واستقر الدلو فى قعر البئر ، والبئر مائة باع مثلا ، والخشبة على شطر عمقها والحبل كذلك ، فلو أرسلت حبلا شد فى طرفه كلاب حتى انتهى إلى الخشبة ، واحتوى على الحبل المعلق بالخشبة ثم جذبت الدلو بالحبل الذى فى طرفه الكلاب إليك ، فتعود الكلاب إليك مع الدلو ، فقد قطع الكلاب خمسين باعا والدلو مائة باع ، وما ذاك إلا لطفرة الدلو أكثر مما طفر الكلاب .

وهذا الذى قاله هوس ، وذلك أنا نقول : إنما ارتفع الدلو بسرعة حركته

---

(١) ب : طفرة له (٢) أ : قرب (٣) أ : يستقد

وقلة فتراته . والكلاب أبطأ ، وذلك يتبين فى مرأى العين ، وهذا كالقطب يدور
٤١ بالرحى تكاد تخطف الأبصار / من سرعة الحركة ، وذلك لأن أقصى الرحى [١]
يحتاج إلى قطع دائرة تكسيرها عشرة من الذرعان، فى المدة التى[٢] يقطع القطب
فيها شبرا فى شبر .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ، فيعلم اضطراراً أن أحدهما أكبر من الآخر ، ومن أبدى فى ذلك ريباً قطع الكلام عنه . فإذا استيقنا ذلك فلا يخلو التفاضل فى الكبير والصغير ، إما أن يرجع إلى كثرة الأجزاء ، وإما أن لا يرجع إليه . فإن رجع إلى كثرة الأجزاء ، فقد بان تناهى الجسم . إذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهى الأجزاء ، لما تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر ، إذ نفى النهاية ينافى النقصان . فلو كان أحدهما أكثر أجزاء ، لكان الثانى أنقص أجزاء ، ووضوح ذلك يغنى عن تقريره .

وإن زعم الخصم أن العظم والكثرة لا ترجع إلى عدد الأجزاء ، وإنما ترجع إلى عظم الأجزاء فى أحد الجسمين ، وصغرها فى الجسم الآخر . وهذا الذى قاله باطل مضمحل ، فإن الذى ألزمناهم فى الجسمين يلزمهم فى جزئى الجسمين .

فنقول : لمَ كان أحدهما أعظم من الآخر ؟ فلا يجدوا [٣] عن ذلك مخلصا . على أن الذى قالوه ، قريب من جحد الضرورة . فإنا إذا صورنا الكلام فى جسمين متماثلين فى الصغر والكبر ، ثم نضم إلى أحدهما أمثالا [٤] فنعلم وصف أحد الجسمين حقيقة أنه أكبر من الآخر ، والجسم الأول لم يتغير عما عهدناه . فعرفنا قطعا أن وصف الكبير ثبت لانضمام زوائد الأجزاء ، وهذا ما لا يجحده إلا معاند .

---

(١) ب : الرجاء (٢) أ ، ب : الذى (٣) ب : يجدون (٤) ب : أمثال

ومما استدل به شيخنا رضى الله عنه أن قال : ثبت عندنا بالأدلة القاطعة أن المجتمع مجتمع باجتماع ، ومن أنكر ذلك تنصب عليه أدلة إثبات الأعراض . فإذا ثبت ذلك ، فالافتراق مجوّز بالاتفاق . إذ الجملة المركبة إذا انتفت [١] ، فقد انتفت اجتماعات فيها باضدادها من الافتراقات ، وسبيل تجويز انتفاء جميع/ ٤٢ الاجتماعات، كسبيل ذلك فى بعضها، فإذاجاز انتفاء بعضها ، وجب تجويز انتفاء جميعها. ثم إذا إنتفت الاجتماعات جملة، لم يبق تجميع [٢] ، إذ لا مجتمع إلا باجتماع . ويعضد هذه الدلالة نكتة لا مخلص للخصم منها، وهى أن الاجتماع المنتفى غير متناه عند الخصم، فإذا جاز انتفاء اجتماعات لا تتناهى ، فما المانع من ذلك فى كل اجتماع! ولا يخلص الخصم من ذلك شىء إلا نفى الأعراض ، وسندل على إثباتها .

ومما نستدل به نقول : إذا ثبت بالاتفاق أو بالدليل عند تقدير النزاع أن الاجتماعات معان ، وفرضنا الكلام على المنتمين إلى الإسلام فنقول : الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على تفاصيلها ، متعال عن العلم بها على الجملة ، إذ العلم بالجملة يقارنه الجهل بالتفصيل . فإذا وضح ذلك ، قسمنا الكلام على الخصم ، وقلنا : أيعلم الرب اجتماعا واحدا ، أم لا يوصف الرب [٣] بالعلم به ؟

فإن سلم الخصم بأنه يعلم اجتماعا واحداً ، فمن المستحيل قيام اجتماع بمجتمعات لا تتناهى ، إذ لو ساغ ذلك لوجب الحكم بأن جملة المجتمعات فى العلم اجتمعت بالاجتماع الواحد ، فإذا افترق بعضها لزم الحكم ببطلان الاجتماع لمضادة الافتراق إياه . ويلزم القطع ببقائه من حيث لم تفترق جملة أجزاء العالم .

وإن زعم الخصم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحداً ، كان ذلك منعا للعلم بالتفصيل ، إذ الجمل التى لا تتناهى، يعلم الرب تفاصيلها. ولا مخلص للإسلاميين من ذلك .

---

(١) ب : تنصفت ، أ : انتصفت (٢) ب : مجتمع

(٣) ب : + اجتماعا واحدا أم لايوصف الرب

ثم نقول للنظّام : إذا جوزت وجود مالا يتناهى من الحوادث ، ولم تستبعد دخولها فى الحدوث، فماالذى يحجزك عن أن تقول : إن مقدورات البارى يجوز وجودها دفعة واحدة ، وإن انتفت النهاية عنها ؟

ونقول أيضاً له : من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها ، ولا تستمر دلالة حدوث العالم دون إثبات ذلك ، وفيما صرت إليه مايفضى إلى ٤٣ تجويز انقضاء/ حوادث(١) لا نهاية لها ، فإنك تجوز أن يبتدىء خلق الأجسام ، ثم تقدر انقضاء خلقها ، وإن كانت لا تتناهى أجزاؤها ، والرب تعالى يخلقها ترتيبا. ولنفاة الجزء شبه تتعلق بأحكام الأكوان ، رأينا (٢) تأخيرها ، لنشبع القول فيها فى الأكوان إن شاء الله .

مسألة

[فى أن الجوهر ليس أعراضاً مجتمعة]

الجوهر عند أهل الحق موجود متحيز غير لأعراضه القائمة به . وذهب النظّام والنجّار(*) إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة ، وهو عين الأعراض، وإلى ذلك (٣) مال بعض الفلاسفة . والدليل على الرد عليهم أن نقول : الجوهر متحيز وفاقا ، فلا يخلو خصومنا فى العرض الواحد، إما أن يقولوا: أنه متحيز شاغل الحيز،

---

(١) أ : مكررة (٢) ب : فرأينا

(٣) ب : + وإلى ذلك وهو عين الأعراض

(*) النجار (توفى فى حدود ٢٢٠ هـ) .

الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادى المعروف بالنجار (أبو عبد الله) من متكلمى المجبرة . له من التصانيف : الاستطاعة – الصفات والأسماء ، إثبات الرسل ، التعديل والتجوير وكتاب الارادة. معجم البلدان ج ٤ سنة ١٩٥٧ ص ٥٣ وراجع ابن النديم – الفهرست : ١٧٩ . البغدادى هدية العارفين ١ : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

له قدر من المساحة ، أو يأبون ذلك . فإن أثبتوا العرض الواحد متحيزا ، كان ذلك باطلا من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان متحيزا ، لاختص ببعض الجهات ، ولا فتقر إلى كون يخصصه (١) وفيه تجويز قيام العرض بالعرض ، وسندل على منعه إن شاء الله .

والآخر : أن حقيقة الجوهر المتحيز ، فمن أثبت متحيزاً فقد أثبت جوهراً، وآل الكلام معه إلى التسمية والتناقش فيها .

ثم إذا ثبت موجود متحيز ، وهو الجوهر عندنا ، ثبت فى باب الاعراض حادثا لا يتحيز ، وهو العرض . وإن سلم الخصم أن العرض الواحد لا يتحيز ، فإذا قدّر اجتماعهما ، قيل له : لا تخلوا الأعراض إما أن وجدت بحيث عرض واحد ، وإما أن وجد كل عرض بحيث نفسه . فإن وجدت الأعراض بحيث عرض واحد ، فذلك الواحد متحيز أم غير متحيز ؟ (فإن كان متحيزاً ، فهو جوهر قامت به أعراض ، سماه الخصم عرضاً ، وإن كان ذلك الواحد غير متحيز) (٢) فالذى وجد بحيث هو فى حكمه قطعاً .

وإن زعم الخصم أن الأعراض لا توجد بحيث عرض (٣) واحد ، بل يوجد كل عرض بحيث نفسه ، فلا معنى لاجتماعها ، فإن كل عرض منفرد بنفسه . وإذا ثبت أن أفرادها لا تتحيز ولا تشغل الأحياز، فلايتصور فيها / التضّام ، إذ إنما ٤٤ يتصور التضام عن موجودين مختصين بحيزين ليس بينهما تقدير حيز آخر لموجود، فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه .

ومما تمسك به شيخنا رضى الله عنه أن (٤) قال : من وصف العرض الفرد بأن لا يتحيز ، فإذا اجتمع فلاتخلوا الأعراض المجتمعة إما أن تكون متماثلة أو مختلفة،

---

(١) ب : — يخصصه
(٢) ب : — ما بين القوسين
(٣) ب : عرضا
(٤) ب : — أن

متضادة أو مختلفة ، متضادة أو مختلفة غير متضادة . فإن كانت متماثلة كان باطلا من وجهين :

أحدهما : أن الحكم الذى لا يثبت بالشىء لا يثبت بأمثاله . والدليل عليه أن الحياة الواحدة لما لم توجب حكما العالمين ، لم يوجب هذا الحكم جملا من الحياة أيضا .

والوجه الآخر : أنه ليس بعض الأعداد أولى بالاعتبار من بعض مع التماثل ، فإذا زعم الخصم أن الجوهر عشرة من الأعراض المتماثلة ، لم يكن قوله فى ذلك أولى من قول من يقول تسعة أو أحد عشرة .

وإن زعم الخصم أن الأعراض مختلفة متضادة ،كان ذلك محالا ضرورة ، فان حكم الضدين ، لا يتحقق فى الجوهر الواحد وفاقا . وإن زعم أنها مختلفة غير متضادة قيل له : هل تجوّز بطلان صفات أجناسها وانقلابها عنها ؟ فإن جوزوا ذلك ، اتسع عليهم الخرق ، ولزمهم تجويز انقلاب السواد بياضاً ، والجسّ طعما ، وغير ذلك مما يلزمهم عليه تسليم المسألة ، حتى يقولوا خرجت الأعراض عن جنسها ، وانقلبت جوهراً وذلك الجوهر خلاف الأعراض ، وهذا تصريح بتسليم المسألة.

والذى يوضح ذلك أن الأعراض ما كانت مجموعة فما كانت إلا جوهراً ، وإن منعوا انقلاب الأجناس ، قيل لهم : فالعرض الواحد لا يتحيز لنفسه ، ثم يثبت الأعراض حكم التحيز عندكم ، وخرج عما كان له من الحكم فى اتحاده ، فليس بعض الأوصاف بالخروج عنها أولى من بعض . .

ثم اعلموا أن للاعراض أحكاماً : منها أنها لا تقوم بانفسها ، وتفتقر إلى محل غيرها ، ومنها ، أنها لا تبقى ، ومنها أنها لا تتحيز . فتشبث بأية صفة من صفات ٤٥ الأعراض شئت ، وقرر (١) استحالة خروجها / عنها . ثم إذا وضح (٢) أن

---

(١) ب : قدر (٢) ب : أوضح

الجوهر على خلاف صفات الأعراض ، فتترتب لك أدلة هذا مسلكها :

وإن سمح الخصم ببطلان بعضها ، لزم بطلان سائرها ، فلا يجد إلى الفصل سبيلا .

ومما نتمسك به أن نقول : الجوهر إذا قامت به حركة ، فلا يخلو إما أن تقوم الحركة بجميع الموجودات التى هى أعراض (١) أو تقوم بواحد منها . فإن قامت بواحد منها ، فينبغى أن لا يثبت حكم التحرك لجميعها . كما لو قامت حركة بجوهر ، لم يثبت حكم التحرك لغيره .

وإن زعم الخصم أن الحركة تقوم بجميع الأعراض ، ففيه وجهان من الإحالة :

أحدهما : قيام العرض بموجودات ، ولو جاز ذلك لجاز قيام عرض بجواهر العالم .

والوجه الآخر : أن العرض لا يقوم بالعرض على ما سنوضحه فى أقسام الأعراض .

ونطرد عليهم قريبا من هذا المنهج فى تضاد الضدين على الجوهر الواحد ، ونقول: أيتضادان على موجود أو موجودات ؟ فإن تضادا على موجودات ، كان محالا ، إذ لو جاز ذلك ، لجاز تضادهما على جوهرين كتمنع (٢) سواد جوهر بياض آخر . وإن كانا يتضادان على موجود واحد ، كان محالا ، إذ الذى نسميه جوهراً واحداً موجودات عند الخصم .

واعلموا — وفقكم الله — أن شيئاً مما ذكرنا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، إذ مرجع جميع الأدلة إلى شيئين : أحدهما : استحالة خروج الشىء عن وصف نفسه .

---

(١) ب : الأعراض (٢) أ : ليمتنع

والثانى : استحالة قيام موجود بموجودات .

وكلاهما لازمان على أصول المعتزلة . فإنهم أثبتوا أعراضاً فى العدم قائمة بأنفسها . ثم إنهم (١) التزموا قيامها بغيرها فى الوجود ، وأثبتوا جوهراً غير متحيز ، ثم أثبتوه متحيزاً، فأبطلوا على أنفسهم الأصل الثانى حيث قالوا : العلم يقوم بجزء من الجملة ، والعالم به الجملة ، فلا يبعد على أصولهم قيام الحركة ببعض الموجودات والحكم منها للجميع .

ومما نستدل به أن نقول : الجوهر الفرد إذا قام به جزء من الحياة ، وضاد ما كان فيه من الجمادية أو الموت ، فتقوم / به ضروب من الأعراض : علوم ، ٤٦ وارادات، وقدرة، وألم (٢)، والادراكات الخمس(٣) ، إلى غير ذلك من أوصاف الحياة . وهذه الأعراض التى زادت لم تقتض (٤) للجوهر زيادة فى التحيز ، فلو كانت الأعراض عند إجتماعها مؤثرة فى التحيز، لأثرت هذه الأعراض الزائدة حيزا آخراً غير التى التزمناها .

فإن تجاهل الخصم وزعم أن التحيز يزداد ،كان ذلك باطلا ، إذ كان الجوهر الفرد شاغلا جزءاً واحداً ، ولو شغلت هذه الأعراض الزائدة حيزاً آخراً ، لصارت هذه الأعراض جوهرين . وهذا باطل ، إذ كل جوهر ليس يخلو عند الخصم عن لون وكون وطعم ، ولم يوجد فيما ألزمناه إلا طعم واحد ، فكيف ينقسم الطعم الواحد على جوهرين ! !

وهذا من أقوى الأدلة ، وهو غير مستقيم على مذهب المعتزلة ، فإنهم يمنعون قيام الحياة بالجوهر الواحد ، ويشترطون فى ثبوت الحياة بنية (٥) مخصوصة على مذهب الطبائعين .

---

(١) ب : — أنهم
(٢) ب : وأطرد
(٣) ب : الخمسة
(٤) ب : تقيد
(٥) ب : نكتة .

شبـــه الخصم

فإن استدل من زعم أن الجوهر أعراض مجتمعة بأن قال : لو قدرنا انتفاء الأعراض ، كان فى تقدير انتفائها انتفاء الجوهر ، وكذلك لو قدرنا عدم الجوهر ، استحال مع هذا التقدير بقاء الأعراض ، فدل على أن الأعراض عين الجوهر .

الجواب عما قالوه من أوجه : أولاها بالتقديم أن نقول : ما من ضرب من ضروب الأعراض نشير إليها ، إلا ويجوز عندنا تقدير عدمها مع بقاء الجوهر ، بأن يعقبها أمثالها أو أضدادها المخالفة لها . فبطل ما ادعوه من أن الأعراض لو عدمت ، عدم الجوهر .

على أن ما قالوه يبطل عليهم بآحاد الأعراض ، فإن اللون لو عدم عدم الجوهر ، ثم لم يدل ذلك على أن الجوهر هو اللون . فإن رجعوا وقالوا : ما من لون إلا ويجوز تقدير عدمه ، بأن نثبت مثله أو ضده المخالف له ، فلم يلزم ثبوت لون.

قيل لهم : وكذلك جملة الأعراض عندنا ، يجوز تقدير(١) انتقالها(٢) مع ثبوت أبدالها . ثم نقول : من الإسلاميين من يجوّز عرّو الجواهر عن الأعراض ، فما وجه ردكم عليهم ؟ ومن شرط الدلالة أن تشتمـل على جملة/ أقسام الكلام . ٤٧ وللخصم شبه تتشعب عما ذكرناه . وفى الجواب عما قدمناه انفصال من كل شىء يوردونه .

مسـألة

[فى تجانس الجواهر]

الجواهر متجانسة عند أهل الحق ، وإليه صار كافة المعتزله . وخالف النظام فى ذلك ، فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها . وبنى قوله ذلك على

---

(١) ب: استقاء (٢) ب : أعراضها

ما سبق منه حيث قال : إن الجواهر أعراض بجتمعه ، ثم إذا كان من الأعراض ما يختلف ، والجوهر هو الأعراض ، فلا يجوز القطع بحكم التماثل فيه . وسبيل الكلام فى هذه المسألة أن نقسم القول على الخصم أولا ، فنقول : هل تثبت الجواهر أغياراً للأعراض ؟ فإن زعم أنها الأعراض بأنفسها ، نقلنا الكلام إلى المسألة السابقة ، وأوضحنا غرضنا فيها . فإذا ثبت(١) لنا هذا الأصـل ، مهدنا بعده التماثل وحقيقته وما يعقبه به ، فقلنا : المثلان الموجودان مستويان فى جملة الأوصاف النفسية فيما يجب منها وما يجوز ، على ما ستأتى حقيقة المثلين فى باب مفرد إن شاء الله .

ومما نحتاج إلى تمهيده قبلُ ، نصب الدلالة الواضحة على إثبات الأعراض ، وسيأتى استقصاء ذلك إن شاء الله . فإذا تمهدت القواعد قلنا : من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار ، وذلك باطل عند التحقيق ، فإنه إن عنى بذلك أن أعراض النار ، وهى حرارتها ، ولونها المخصوص إلى غير ذلك من صفاتها ، تخالف أعراض الهواء فذلك مسلم ، لا منازعة فيه . فإنا لم نخالف فى اختلاف بعض الأعراض . وإن عنى الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء فى نفسه بخلاف جوهر النار ، كان ذلك مستحيلا ، إذ الجوهران متساويان فى صفتى نفسيهما(٢) ، إذ كل واحد منهما يجب له التحيز وقبول الأعراض على الجملة . ويجوز تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء ، فإن من أخص أعراض النار حرارتها . ولا يبعد أن يحمى الهواء ، حتى يصير فى مثل حرارة النار ، وكذلك لا يبعد أن يبدع الله سبحانه وتعالى فى الهواء لون النار ، إذ ما يقبل لوناً يقبل كل لون ، وكذلك لهيب النار واضطرامها /مما لا يبعد تصويره فى الهواء . فقد وضح بذلك جواز اتصاف الهواء بجميع أعراض النار ، واستبان أنه يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر .

٤٨

(١) ب : أثبت (٢) نفسهما

فإن تجاهل الخصم وأنكر اتصاف النار بأوصاف الهواء ، إذ لم يمكنه إنكار اتصاف الهواء بأوصاف النار ، فالكلام عليه من وجهين :

أحدهما : أن جملة أوصاف النار أعراض ، ومن حكم الأعراض جواز انتفائها واستحالة بقائها ، ومعاقبة أضدادها إياها . ومن أنكر من ذلك شيئاً ، عاد الكلام معه إلى أحكام الأعراض .

والوجه الآخر : أن اتصاف الهواء بأوصاف النار غير مستبدع ، فقولوا إن الهواء جوهره كجوهر النار من حيث أنه يقبل أعراض النار ، فإن الذى نعنيه بتماثل الجوهرين ، أن يجب لأحدهما ، ما يجب للثانى ، ويجوز عليه ما يجوز على الثانى .

فإذا ثبت أنه يجب لكل واحد من الجوهرين التحيز وسائر صفات النفس ، ويجوز أن يقبل أحدهما أجناس أعراض الثانى ، فهذا ما نعنيـه بالتماثل . فإن ساعدنا الخصم عليه وخالفنا فى العبارة ، فقد حصل غرضنا ، وآل الكلام إلى التسميات ، فليست هى المطاوبة بقضايا العقول . والذى طردناه فى النار والهواء ، يطرد فى جملة الجواهر ، وكل ما تمسك به المحققون فى إثبات تجانس الجواهر ، راجع إلى الأصول التى قدمناها فلا معنى لتكثير العبارات مع إيجاد الطلب .

فإن تمسك الخصم باستبعادات فقال : نحن ندرك مخالفة الصخور الماء الجارى ، كما ندرك مخالفة السواد للبياض ، وليس جحد أحد من المخالفين بأولى[1] من جحد الآخرين .

الجواب عن ذلك مقتضباً من الدليل الذى قدمناه . فإن المخالفة التى خيلت للخصم ، راجعة إلى مخالفة أعراض المستجسدات لأعراض المائعات[2] . والذى يكشف ذلك أن انذياب الحجر غير مستنكر عقلا ، حتى يضاهى الماء فى جرمه ،

---

(١) ب : أولى (٢) ب : المائعات

فكذلك القول فى جملة صفاته وأعراضه . وهذا واضح مغن[1] عن الأطناب .

فصل

[فى التحيز ومعناه]

٤٩ قد ذكرنا أن / الجوهر متحيز ، ونحن الآن نوضح التحيز ومعناه ، وهو مما اختلفت فيه عبارات المتكلمين . فقال بعضهم : المتحيز : هو الموجود الذى لا يوجد بحيث وجوده مثله . وهذه العبارة مدخولة ، وإن أطلقها كثير من الأئمة . فإن العرض إذا قام بمحله ، لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله ، إذ كل مثلين من الأعراض متضادان ، ثم العرض مع ذلك غير متحيز . فبطل تفسير المتحيز بما سبق ، والأصح فى ذلك عبارات ارتضاها القاضى رضى الله عنه . منها أنه قال: المتحيز هو الجرم ، ولا معنى له سواه .

قال : إنما هو الذى له حظ من المساحة . وقال أيضاً : هو الذى لا يوجد بحيث وجوده جوهر . وفى التصريح بذلك احتراز من النقض بالعرض .

وقال أيضاً : هو الموجود الذى لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد . والعبارات وإن اختلفت ، فالمطلوب واحد .

فإن قال قائل : فما الحيز ؟ فقد قال بعض الأئمة : إنه تقدير مكان ، ولم يرد بذلك أن الرب إذا خلق جوهراً فرداً فحيزه تقدير مكان له ، فإن ذلك توقع موجود ، والحيز إنما هو ثابت غير متوقع ، بل معناه أنه مكان لجوهر مقدر .

وأحسن ما يقال فى الحيز : إنه المتحيز بنفسه . وقد سبق معنى المتحيز ، ثم لا تبعد إضافة الحيز إلى الجوهر كما لا تبعد إضافة الوجود إليه .

---

(١) ب : مغن

فإن قيل : التحيز عندكم من صفات نفس الجوهر ، فبم تنكرون على من يزعم أنه من صفات المعانى ، وأن الجوهر إنما تحيز لكون من الأكوان ، وهو الذى يوجب تخصيصه ببعض الجهات ؟

قلنا : التحيز من صفات النفس ، والدليل عليه وجوه من الكلام :

أحدها : أن المعنى بالتحيز عندنا الجرم ، وكونه جرماً لا يختلف ، وإن اختلفت أكوانه وأعراضه . فلو كان هذا الحكم ثابتاً موجباً لعرض ، لوجب أن يثبت له حكم الاختلاف عند اختلاف الأكوان ، فلما لم يختلف كونه جرماً ، دل أنه ليس من موجبات الأكوان . والاختصاص بالجهات — لما كان موجب الأكوان — كان فى حكم الاختلاف / . ومما نستدل به أيضاً أن صفة النفس إنما ٥٠ تتميز عن صفة المعنى ، بأن النفس لا تعقل دون صفة النفس ، ولا تعقل الصفة دون النفس ، وصفة المعنى يجوز تقدير النفس دونها عقلا . وسنوضح الفصل بين صفات النفس والمعنى فى باب إن شاء الله .

فإذا وضح ذلك اعتبرنا التحيز المفسر بكون الجوهر حجماً ، فوجدناه لازماً للجوهر حتى لا يقدّر الجوهر خارجاً عن التحيز ، كما لا يقدر خارجاً عن كونه ذاتاً شيئاً .

فإن قيل : فاجعلوا علم البارى من صفات نفسه ، من حيث لا يجوز تقدير عدم العلم مع بقاء الذات .

قلنا : ليس[١] ما ألزمتم مما نحن فيه . فإن عدم العلم ، ما امتنع لصفة الذات ، وإنما امتنع ، لقدمه واستحالة عدمه .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أنه لا يتصور العلم بحقيقة الجوهر مع الجهل بتحيزه ، ويتصور العلم بحقيقة ذات القديم قبل العلم بعلمه .

---

(١) ب : أليس .

فإن قيل : فالجوهر لا يخلو عن كون ، كما لا يخلو عن وصف التحيز .

قلنا : هذا غير لازم ، فإن التحيز وصف واحد ، وبينا[١] لزومه ما ثبتت النفس . وليس كذلك الكون ، فإنه ينطلق على أجناس مختلفة ، وليس يتعين فيه[٢] وصف ، ولو رد الكلام فيه إلى التعيين[٣] . فما من وصف بكون من الأكوان إلا ويجوز تقدير عدمه مع بقاء الجوهر ، والكون يوجد مثله بدلا منه أو يوجد ضده . فاندفع السؤال . وكذلك إن ألزمنا السائل اقتران العلم والألم فى حق الحىّ مع انتفاء الآفات ، فسبيل الجواب أنه لا يتعين لمقارنة الألم علم ، حتى لا يجوز تقدير مثله . على أنه يجوز فى الجملة تقدير أحدهما دون الثانى فى حال ، وإن لم يجز فى كل حال .

ومما يستدل به المحققون أن قالوا : التحيز لم يدل على ثبوته التغير الذى هو وصف لازم ، ولم يثبت أيضاً معلولا بعلة فى غير موضع الطلب ، حتى يجب طرد العلة عند تحقق المعلوم ، ولم يعلم التحيز اضطراراً ، وكل وصف لم يقتضيه دليل ٥١ ولم يعلم اضطراراً ، ولم يعقب نفيه إحالة فى العقل ، فلا سبيل إلى إثباته . وهذا كما أن قائلا لو قال : إنما يعلم العالم لغرض[١] غير العلم ، والعلم شرط فيه ، فيبطل ما يدعيه بأن نفى العلم وإثباته هو المؤثر . وليس المعنى المدعى من غير ضرورة ودليل أولى من معنى يخالفه . ثم يتسلل القول فيه حتى يخرج عن الضبط . وهذا من أركان أدلة الكلام . وسنستقصيها فى كتاب « الصفات » إن شاء الله .

فصل

[فى شكل الجوهر الفرد]

الجوهر الفرد لا شكل له ، ولكن اختلفت الأصوليون فى تشبيهه ببعض

---

(١) ب : هكذا فى أ ، وفى (ب) يثبت (٢) ب : يتغير فيه

(٣) ب : التغيير . (٢) ب : بغرض .

الأشكال تقريباً . فقال بعضهم هو أشبه بالمدوّر . وقال آخرون هو أشبه بالمربع، وشبهه آخرون بالمثلث . وأشار القاضي في بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمربع : من حيث ينتظم من الجواهر الفردة خط مستطيل ، والمدور لا يتأتى فيه ذلك إلا بخلل وفرج .

والذي اختاره في « نقض النقض » ، إبطال هذه الأقاويل جملة ، فإنه إذا ثبت أن الجوهر لا شكل له ، فلا معنى لتشبيه بذي شكل ، فإن ما يشبه شكلا شكل ، إذ حقيقة المشتبهين تقتضي ذلك ، على ما سنشرحه إن شاء الله . فلم يستقم نفي الشكل مع تثبت شبهه ، ولكنه قال : الجوهر ليس بشكل ولا يشبه شكلا ، بل هو جزء من شكل ، إذا انضم إليه غيره ، ثم الأشكال عند تقدير الانضمام ، تجوز جميعاً .

فإن قيل : إذا جاز أن نثبت له حظاً من المساحة على تقدير انضمامه إلى غيره ، وإن لم يكن ممسوحا في تفرده ، فيجوز أن يطلق مثل هذا القول في الشكل .

قلنا : الجوهر الفرد له حظ ثابت في المساحة غير موقوف على انضمام غيره إليه ، وله(١) قدر ، غير أنه ليس لقدره بعض ، والجوهر يقدر بالجوهر .

فصل

[في أن الجوهر لا يفتقر إلى مكان]

الجوهر غير مفتقر إلى مكان ، إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جوهر . ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له .

---

(١) ب : ولو .

فصل

[فى بقاء الجوهر الفرد]

الجوهر باق غير متجدد . وذهب النظّام إلى أنه متجــدد حالا فحالا كالأعراض عندنا . وهذه المسألة تتعلق بالتى قبلها ، وهى أن الجوهر عين الأعراض . فإن بنى/الخصم الكلام عليها انتقلنا إليها . ثم قال المحققون : إن فساد ٥٢ ما قاله النظّام ، معلوم ضرورة ، فإنا نضطر إلى أن الذى خدمنا معه الخطاب ، هو الذى فاتحناه فى الخطاب ، ولا تتنزل مخاطبة الشخص الواحــد منزلة تقطيع خطاب وتوزيعه على مخاطبين ، وهذا مذهب النظّام . فالذى صار إليه يفضى إلى لا يحيا ميت ولا يكون حىّ ، فإن الذى مات ، غير الذى كان حياً قبل موته . وكذلك القول فى جملة الأعراض . ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص فى حالتين متعاقبتين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله فى أقصى المشرق . ثم يوجده الله فى الحالة الثانية فى أقصى المغرب ، وكل ذلك خلاف الضرورات. ثم نقول : ما(١) الذى يحيل جواز استمرار الجوهر فى وجوده ، وما المانع لتجويز دوامه ؟ فلا يرجع إلى محصول عند هذه الطلبة . فإن عارضنا بالأعراض ، فسنتكلم فى استحالة بقائها ، وفى الفرق بينها وبين الجواهر عند ذكرنا البقاء والباقى(١) إن شاء الله .

فصل

[فى نفى تداخل الجواهر]

ما صار إليه أهل الحق أن الجواهر لا تتداخل ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر ، وإن أطلق فى التجاوز تداخل الجواهر واختلاطها ، فالمعنى بذلك تجاورها . وذهب النظام إلى تجويز تداخل الجواهر فقال : إذا تحيزت(٣) جملة ، فيجوز وجود جملة بحيث وجودها ، وهذا الذى قاله قريب من جحد

---

(١) ب : يا (٢) ب : التباقى (٣) ب : تخيرت

الضرورات ، فإنا لو جوزنا تقدير جملة بحيث وجود جملة ، لم تكن جملة واحدة أولى من جمل ، ويلزم على طرد ذلك تجويز وجود جملة أجزاء العالم فى جزء خردلة ، وهذا لا ينتهى إليه عاقل .

على أنا نقول : إذا كنت تسوغ ما قلته ، فما يؤمنك أن تكون الخردلة التى تشاهدها قد داخلتها أفراد جمل لولم تتداخل، لكانت جبالا ؟ ثم من جوز تداخل جملتين يجوز انفصالها بعد تداخلها . فإذا لزمك أن تكون الخردلة الواحدة قد داخلتها أجرام لا تحصى ، فينبغى أن تجوز أن تنفصل منها الأجرام الكثيرة . ونحن نعلم أن من انتظر خروج أضعاف جبال العالم / من خردلة من غير أن يحدث حادث فقد جحد البدائه . ٥٣

ثم نقول : إذا قامت جملة بيضاء بجملة سوداء ، ورؤيتا فى حيز جملة واحدة أفترى بيضاء أم سوداء ، أم ترى على الصفتين جميعا ؟

فإن زعم الخصم أنها ترى على الصفتين فقد جحد الضرورة ، وإن زعم (١) أنها ترى على إحدى الصفتين فليست إحداهما أولى من الأخرى .

فإن قال : السواد والبياض يتضادان ، كان ذلك غير مستقيم . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل ، ولا يتضادان على المحلين ، والجملتان ، وإن تداخلتا ، فهما جملتان ، إذ لم تعدم إحداهما .

فإن تجاهل متجاهل ، وزعم أن الجملتين صارتا واحدة لاعن عدم إحداهما ، كان ذلك أبعد من كل ما طولبوا به . فإنهم إذا أثبتوا جملتين لها الوجود ، ثم لم ينتف وجود إحداهما ، فكيف ثبتت جملة ، وانتفت أخرى ؟

ثم نقول : هذه الجملة المشاهدة هى الداخلة أو المدخول فيها ، أم غيرهما ؟ أو

---

(١) أ ، ب : + على

هى الداخلة والمدخول فيها معا ؟ فإن كانت هى الداخلة ، فأين المدخول فيها إذ لم تعدم ؟ وإن كانت هى المدخول فيها فأين الداخلة ؟ وإن كانت جملة غيرهما ، فأين الجملتان ؟ وإن كانت هى هما ، فكيف تكون الواحدة إثنتان ؟

ولا معنى للاطناب فى مثل هذا الباب . فإن بنى النظّام معتقده على نفى النهاية [1] عن الجواهر ، نقلنا الكلام معه وقابلنا البناء بالبناء . ثم نقول: لو سلمنا لك المسألة الأولى جدلا ، لم يكن فى تسليمها إثبات غرضك فى هذه المسألة ، فإنا نقول : لم جوزت وجود جملة لا تتناهى ، وهى متحيزة بحيث وجود جملة مثلها ؟ فيبطل ما قاله على المنع والتسليم .

فإن قيل : قد أوضحتم استحالة تداخل الجواهر ، فأوضحوا لنا المانع من ذلك .

قلنا : إن سألتمونا الدليل ، فقد قدمنا مافيه مقنع ، وإن رمتم بما أبديتم إظهار موجب لامتناع التداخل نازل منزلة العلة المعاول ، فاعلموا أن هذا الامتناع مما ٥٤ لايعلل بعلة . وليس جملة الأحكام معللة ، بل هى منقسمة : فمنها مايصح/ تعليلها، ومنها ما ثبت قطعا ، ولكن لا يصح تعليلها . وكل ما يرجع إلى الاستحالة والامتناع فلا يعلل قطعا . فخرج من ذلك أن النفى لا يعلل ، والثابت من الأحكام ينقسم إلى أن منه ما يعلل ، ومنه ما لا يعلل ، على ما سنذكره إن شاء الله عز وجل .

وذهبت المعتزلة إلى أن المعنى الموجب لامتناع التداخل التحيز ، وهذا باطل عند أهل الحق . إذ لو صح لجاز تداخل الأعراض من حيث لا تتحيز ، ولجاز هذا الوصف فى ذات الرب تعالى مع استحالة تحيزه .

---

(١) ب : النيابة

فصل

فإن قال قائل : هل ينقسم كل خط نصفين ؟ قلنا : خط تركب من شفع تشطر وتوازى الشطران فى عدد الأجزاء ، وكل خط تركب من وتر فلا نصف له ، إذ فى تقدير نصفه ، تثبيت النصف الجوهر الفرد . فيخرج من ذلك أن الخط الذى هو طول بلا عرض عند المهندسين ، إذا تركب من أفراد هى وتر بالعدد ، فلو جزىء وقرب بأقصى الجهد أحد الجزئين من الآخر ، فصل أحد الجزئين بجزء ولا يتجزأ .

فصل

فإن قيل : هل يتركب محيط دائر من خط متركب من أفراد جواهر ؟

قلنا : إذا تركب الخط من أفراد جواهر، فقد اختلف أهل الكلام فى تجويز تقديره محيطا . فذهب بعضهم إلى امتناع ذلك واستدل بشيئين : أحدهما : أن كل خط مستطيل ذى عرض لو أدرته لتشجنت بواطن (١) الخط وتفتحت ظواهرها . وذلك لا يتصور فى الجواهر إذا تركبت أفراداً ، إذ لو ثبتنا فيها (٢) مثل ذلك ، لكنا مصرحين بمثبت (٣) الجوانب للأفراد من الجواهر ، وهذا ما لا سبيل إليه .

والذى يوضح ذلك : أنا لو قسنا ظاهر الخط المحيط وقسنا باطنه ، لزاد أحد الخيطين على الثانى ، وهذا تصريح باثبات النقصان فيما تثبت فيه الزيادة ، وذلك محال ، فدل أن محيط الدائرة أجزاء متركبة فى عرض المحيط ، لم تكثر أعدادها ظاهرة ، وتقل أعداد الباطن منها .

---

(١) ب : — بواطن　　　(٢) ب : — فيها

(٢) ب : بتثبيت

والذى اختاره الأستاذ أن الخط الواحد يجوز تقديره محيطاً ، وإن لم يكن له
٥٥ عرض ، وهو الصحيح . فإنه لو لم يتركب خط لا عرض له إلى (١) / عريض ،
فإن (٢) العريض خطوط متضامة ، ثم تضامها لا يغير أحكام أفرادها ، وهذا
واضح لمن تدبره .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الخط الواحد إذا كان طولا بلا
عرض فلا يدور ؟ وكذلك لو انضم إليه مثله مع توازى الأجزاء وتقابلها ، وإنما
يدور الخط إذا وقع على متصل على كل جزئين من الخط الأول وجزء من الخط
الثانى ، فعند ذلك إذا أدير لم ينفرج من ظاهر ، لوقوع جواهر الخط الثانى على
متصل جواهر الخط الأول ، وهذا غير سديد .

فإنا نقول : إذا أدرنا الخط الذى نعتموه ، فلا يخلو الخط الأول إما أن
ينفرج فى نفسه (٣) ، ويسد الخط الثانى فرجه ، أولا ينفرج الأول فى نفسه ، فإن
لم ينفرج الأول فى نفسه ، فلا حاجة إلى الثانى إذا وعيت (٤) مقصدنا من المسألة .
وإن تفرج الأول فى نفسه ، فما معنى تفرجه ؟ فإن كان المعنى بتفرجه أن تتلاقى
الأطراف من باطن المحيط وتتفتح من ظاهره ، فهذا تصريح بالتجزئة وإثبات
الطرفين . وإن كان المعنى بالتفرج ، أن تتفرق أجزاء الخط الأول ، وتقع أفراداً ،
ثم تسد جواهر الخط الثانى الأحياز (٥) الخالية ، فيقع على الضرورة كل جزء
بحيث جزء ، ويعود المحيط إلى خط واحد .

وأما ما تمسك به الأولون من التشنيج (٦) والتفتيح (٧) فلا محصول له ، فإنه
لو لزم ، للزم مثله فى الخطين ، فلا تشنيج (٨) لما لا طرف له .

---

(١) ب : لما   (٢) ب : + الخط   (٣) ب : — فى نفسه
(٤) ب : لذن وثبت   (٥) ب : الاجزاء   (٦) ب : التشنج
(٧) ب : التفتح   (٨) ب : تشنج

وأما ما ذكره من أن مساحة الظاهر تزيد على مساحة الباطن، فهو وهم، وذلك أن المحيط على أى وجه تفتح لا يتزايد، ولكن سبيل مساحته أن يطبق عليه محيط. فأما إذا أدير خيط بظاهره قائما، طال ذلك الخيط لاتساع موقعه، لا لزيادة ظاهر الخط الأول على باطنه. والمسألة بقية تتعلق بالأكوان.

فصل

[فى الصفات الواجبة والجائزة للجوهر]

اعلموا أن للجوهر صفات واجبة وصفات جائزة. فأما ما يجب له، فالتحيز وصحة قبول العرض. وذكر بعضهم القيام بالنفس وأباه بعض الأصوليين، وسنعقد فى ذلك بابا إن شاء الله.

وأما ما يجوز / على الجوهر فوجود أغيار الأعراض فيه، وأما حدوثه ووجوده فراجعان إلى نفسه وليسا (١) صفتين زائدتين وإن أثبتنا الأحوال. ٥٦

فإن قيل: فما الذى (٢) يستحيل على الجوهر؟ [قلنا]: يستحيل خروجه عن صفة نفسه، فإن فيه انقلاب جنسه.

فإن قيل: أوضحوا ما يجوز قيامه من الأعراض بالجوهر الفرد؟ قلنا: كل ما يقوم الجوهر (٣) مع غيره، يقوم به إذا (٤) انفرد، إلا المماسة ففيها كلام وتفصيل، يأتى الشرح عليها فى الأكوان إن شاء الله. ثم إن كان الجوهر غير موصوف بالحياه فيقوم به ضد الحياة ولون وكون وطعم وريح، هذا ما اتفقوا

---

(١) أ: وليس
(٢) ب: — الذى
(٦) ب: بالجوهر
(٤) ب: إذا، مكررة فى النسختين

عليه . ولو قامت الحياة به وضادت الموت ، فتقوم بالحيّ أجناس من الأعراض كالعلم أو أحد أضداده ، والإرادة أو أحد أضدادها ، والادراكات أو اضدادها على ما سنشبع القول فيها فى الأعراض ، إن شاء الله .

وهذه جمل وجيزة تحيط بالمقصد من أحكام الجواهر ، ونحن الآن نخوض فى تمهيد حدث العالم [وهذا] يستند إلى أصول : منها إثبات الأعراض ، ومنها إثبات حدثها (١) ، ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عنها ، ومنها إيضاح الرد على من يثبت حوادث لا نهاية لها . ثم إذا ثبتت هذه الأصول فيعلم قطعا أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . فهذه أصول حدث العالم . وأولاها بالتقدم إثبات الأعراض ، فإن الكلام فى أحكامها فرع لثبوتها .

القول فى إثبات العرض

اعلموا عصمكم (٢) الله أن العرض ينبىء فى إطلاق اللغة عن ما يعرض ، ولا يدوم مكثه ، وعليه تدل آى من كتاب الله ، منها قوله تعالى : (يريدون عرض الدنيا (٣)) . فوصف الدنيا من حيث إنها كانت دار زوال وانتقال ، بكونها عرضا . وقال تعالى ، مخبراً عن (٤) عاد وقد أظلهم العذاب : (قالوا هذا عارض ممطرنا (٥)) . وعنوا بذلك أنه سحابة ، تساق ، وستنقشع عنا ، كالذى عهدناه فى كل سحاب .

---

(١) ب : — ومنها إثبات حدثها (٢) ب : أعصمكم

(٣) ٨ : ٦٧ (٤) ب : من

(٥) ٤٦ : ٢٤

العرض عند المتكلمين

والعرب تسمى الأعراض التى لا تحسبها لازمة أعراضاً . فإن قيل فما المعنى بالعرض فى/ اصطلاح المتكلمين ؟ ٥٧

قلنا : اختلفت عبارات أهل الحق فى حد العرض ، وجملتها راجعة إلى محصول واحد . فمنهم من قال : العرض ما لا يبقى وجوده ، وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفى منها ما ليس منها ، إذ الجوهر مما يبقى وجوده ، والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته ، فاطرد الحد فى طرده ، وانعكس فى عكسه ، وأنبأ عن خاصية الأعراض . وهذا الحد لا ترتضيه[1] المعتزلة ، إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض . وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال : هو الذى يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر ، ولا تندرج فيها صفات البارى سبحانه وتعالى ، فإنها لا تقوم بغيرها . ولو قلت : العرض ما يقوم بالجوهر ، كان أوضح . ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا الأعراض فى العدم غير قائمة بالجواهر ، فإن زادوا فى الحد : وقالوا : العرض ما يقوم بالجوهر فى الوجود ، فسبيل نقض ذلك كسبيـــل نقض قولهم فى الجوهر إنه المتحيز فى الوجود . على أنهم أثبتوا أعراضاً فى الوجود ، لا تقوم بمحال : منها إرادة الله وكراهته ، وقوله كن للحوادث على مذهب أبى الهذيل* ، ومنها الفناء الذى هو ضد للجواهر .

---

(١) ب : تربصته .

* العلاف : (١٣١ — ٢٣٥ هـ ، ٧٤٩ — ٨٤٩ م) .

محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) متكلم من شيوخ البصريين فى الاعتزال . ولد بالبصرة وورد بغداد ، ورد على المجوس واليهود والمشبهه والملحدين والسوفسطائية ، وعمى ، وخرف فى آخر أيامه وتوفى بسامراء . من تصانيفه كتاب يعرف بميلاس وكان ميلاس رجلا مجوسياً فأسلم : معجم البلدان جـ ١٢ ص ٩١ — ٩٢ سنة ١٩٦٠ .

وعبّر بعض الأئمة فقال : العرض ما كان صفة لغيره ، وهذا تأباه المعتزلة أيضاً بقولهم : إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف ، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم ، وسنتكلم فى ذلك بأبلغ مرام عند فراغنا من إثبات الأعراض والرد على منكريها إن شاء الله .

والإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة ، وإن اختلفوا فى التفاصيل ولم يخالف فى أصل إثباتها من المنتمين إلى الإسلام إلا ابن كيسان الأصم * ، فزعم أن العالم كله جواهر . وعن النظّام أنه قال : الجواهر عنصرها الأعراض ، وهى هى بأعيانها — إلا الحركة — فإنها تعرض على الجوهر ، وليست من الجوهر .

وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفى الأعراض ، وطرق(١) ٥٨ الأدلة عليهم شتى / منها أن نقول : إذا اختص الجوهر بجهة من الجهات على التعيين فيجوز فى العقل تقديره مختصاً بغيرها ، فلا يخلو اختصاصه بما اختص به : إما أن يكون له مفتقر(٢) وموجب ؛ أو يثبت ذلك من غير مقتض . فإن كان له مقتض فلا يخلو إما أن يكون موجب هذا الحكم (نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ، فإن كان موجب هذا الحكم نفسه(٣)) كان ذلك باطلا من أوجه . منها : أن هذا الحكم لو ثبت للنفس ، للزم ما دامت النفس ، إذ الموجب لا يزول مع بقاء الموجب ، ولو كان كذلك ، لما كان بعض الجهات أولى من بعض ، إذ إضافة النفس إلى بعضها كإضافتها إلى سائرها ، ولو كان كذلك ، لازدحمت الجواهر على حيز(٤) واحد من حيث

---

(١) ب : وطريق (٢) ب : مقتض (٣) ب : — ما بين القوسين
(٤) ب : جزء

* ابن كيسان (... — ٢٩٩ هـ) (... — ٩١٢ م) الأعلام ٦ : ١٩٧ من الشيعة .
محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن ، المعروف بابن كيسان ، عالم بالعربية من أهل بغداد أخذ عن المبرد وثعلب . من كتبه المهذب ، وغريب الحديث ، معانى القرآن .
الكيانيه فى الملل جـ ١ : ١٤٧) انظر (إرشاد الأريب ٦ : ٢٨٠ ، شذرات الذهب ٢ : ٢٣٢ ، طبقات النحويين واللغويين ١٧٠ ، معجم المطبوعات ٢٢٩

تماثلت . فلو أوجب واحد منها اختصاصاً لأوجبه سائر الجواهر ، وكل ذلك مفضى إلى المحالات . والذى يوضح ذلك أن الاختصاص بالجهات يختلف ، ونفس الجوهر لا يختلف ، وهذا القسم ظاهر البطلان فلا معنى للاطناب فيه . فإذاً بطل أن المقتضى نفس الجوهر .

فلو اعترض معترض فقال : الجوهر يقتضى الإختصاص على الجملة ، وإن كان حكم الاختصاص يختلف ، كما أن الحياة تصحح ضروباً من الأعراض المختلفة . وهذا ليس باعتراض على موضع الإلزام . فإن[1] الذى رمناه ، ورتبنا القول فيه ، وقسمناه : التعرض للاختصاص بجهة معينة معلومة . فقلنا : هذا الضرب من الاختصاص له مقتض أولا ؟ فإن أثبت الخصم له مقتضياً طولب بإيضاحه ، وإن نفى مقتضيه ، ثبت عليه ما أنكره . والذى تمثل به طرد ضرورياً ، فإن الحياة وإن صححت أحكاماً ، [فينبغى[2]] أن لا تخرج من الذات بواحد منها إلا[3] بمقتض . وقد زعم الخصم أن مقتض الاختصاص معنى زائد على الذات . قيل له : أموجود هو أم[4] معدوم ؟

فإن زعم : أنه معدوم ، فقد ناقض ونفى وأثبت . فالعدم نفى محض من كل الوجوه على ما سبق إيضاحه . ولا فرق بين نفى المقتضى ، وبين إثبات مقتضى منفى[5] .

على أنا نقول : العدم لا اختصاص له ببعض الذوات/ دون بعض ، فما له ٥٩ اختص بإيجاب حكم الاختصاص لبعض الجواهر دون بعض ، وكما لا يختص بالذوات ، فكذلك لا يختص ببعض الجهات ، إذ العدم ليس يختلف وليس كالأكوان التى يثبتها مختلفة ، فتختلف مقتضياتها ، وهذا بين لا خفاء به .

---

(١) ب : — فإن (٢) ب : — إلا (٣) ب : أو
(٤) ب : منتف (٥) أ ، ب : وينبغى

وإذا أثبت الخصم مقتضياً موجوداً ، روجع فيه ، وقيل له : أمتحيز هو قائم بنفسه أم غير متحيز ؟

فإن زعم أنه متحيز ، فالذى أثبته جوهر ، وكأنه يقول : إنما اختص جوهر بجهة لجوهر آخر ، وهذا واضح البطلان . فإن الجوهر الذى قدّره ، يجوز تقدير عدمه مع بقاء اختصاص الجوهر الذى فيه الكلام بجهته ، ثم ليس بعض الجواهر باقتضاء ذلك أولى من بعض ، إذ هى متماثلة ويلزم من ذلك أن يقتضى الجوهر لنفسه اختصاصاً من حيث أنه جوهر ، وهذا عود إلى القسم الأول . وأيضاً فإن الجوهر الذى يقدره موجباً ، يجوز تقدير بقائه مع زوال اختصاص الجوهر الآخر بالجهة المخصوصة به ، ولا يزول الموجب مع بقاء الموجب .

وإن زعم الخصم أن المقتضى ليس من جنس الجواهر ، وهو غير متحيز ، فقد أثبت العرض . فإن خالفنا بعد ذلك فى قيامه بالجوهر ، فهو تسليم الأصل ومخالفة فى التفصيل . وسنتكلم فى قيام العرض بالجواهر ، إذا أثبتنا أصلها .

وإن زعم الخصم أن(١) الجوهر إنما اختص بجعل(٢) جاعل(٣) فقال : لا بد للفاعل من فعل ، وكل فعل شىء وذات ، فما فعل الفاعل فى موضع كلامنا ؟ فإن تجاهلوا وقالوا : المفعول ذات الجوهر فى اختصاصه ، كان ذلك خارجاً عن التحقيق .

فإن(٤) فرضنا(٥) الكلام فى جوهر تقدم وجوده ، واستمر بقاؤه ، وهو قديم عند مخالفنا ، والثابت الموجود لا يتصور أن يفعل من غير تقدير عدم وجود . ولو جاز تقدير فعل من غير تجدد ، لجاز أن تكون جواهر العالم فعلا لنا ، وإن لم تتجدد بنا . ثم أقصى غرضنا أن يعترف خصمنا بأن العالم مفعول وله فاعل .

---

(١) ب : — الخصم أن (٢) ب : بفعل (٣) ب : فاعل
(٤) ب : فأنا (٥) ب : قد وضعنا

وإن زعم الخصم أن الفعل اختصاص الجوهر لا ذاته ، فقد أثبت اختصاصاً مفعولا وهو الكون الذى / يمنعه(١) . ٦٠

وإن زعم الخصم أن كون الجوهر مختصاً من أثر قدرة قادر ، وهو حال يثبت بالقدرة من غير إثبات عرض موجب له ، فالجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها : أن نقول : قد ذهب معظم المحققين من المتكلمين إلى نفى الأحوال ، وهذا الأثر الذى أثبتموه لا يخلو إما أن يكون زائداً على ذات الجوهر ، وإما أن يكون عين الجوهر . فإن كان عين الجوهر كان محالا ؛ فإن الجوهر باق مستمر الوجود عندنا قديم عند خصومنا ؛ فاستحال كون ذاته من أثر القدرة . وإن كان الأثر الذى أثبتموه زائداً على ذات الجوهر ؛ فلا يخلو إما أن يوصف بالعدم ؛ أو يوصف بالوجود . فإن وصف بالعدم ؛ فهو نفى محض ؛ فلم يثبت للقدرة إذن أثر . وإن وصف بالوجود فهو العرض الذى رمنا إثباته . فأما تقدير حال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ؛ فلا محصول له .

على أنا نقول أيضاً : غرضنا أن يعترف خصمنا بإثبات قادر مدبّر للعالم ؛ ومن أثبت الأحوال لم يرد أنها تنتفى تارة وتثبت أخرى ؛ إذ لا معنى للحدوث إلا هذا ؛ وهو أن ينتفى المعلوم ؛ ثم تؤثر القدرة فى إتيانه فهذا حقيقة الحدوث وسنبسط القول فى الأحوال عند انتهائنا إليها إن شاء الله — فهذا كلام فى أحد قسمى الدليل ؛ وهو إذا سلم الخصم لنا أن اختصاص الجوهر ببعض الجهات لا يتحقق إلا بمقتض .

فلو قال : يثبت هذا الحكم من غير موجب ولا مقتض ؛ وتقرر هذا الوصف لا لنفس الجوهر ولا لمعنى فالكلام عليه من وجه آخر .

وربما يعضد الخصم كلامه بأن يقول : قد اعترفتم بأن كون الجوهر فى آحاد

---

(١) (ب) : أ : ينتفيه

الجهات من الجائزات ؛ فإذا اعترفتم بأن ذلك من قبيل الجائزات فيقال(١) لكم إنما كان منه ما كان لجوازه .

وقد سلك شيخنا رضى الله عنه فى التقصى عن هذا السؤال مسلكا فقال : المصير إلى ثبوت الأحكام مع انتفاء المقتضيات ؛ يقرب من جحد الضرورات . فإنا لو قدرنا جوهراً قديماً — كما قدر الخصم — وكان مختصاً بجهة واحدة / أبداً من ٦١ غير أول ، لم نقدره زائلا عن جهته ، متحولا عنها فى وقت مخصوص مع تجويز ذلك قبله وبعده . فمن زعم أن الحكم الذى زال فى هذا الوقت المخصوص — مع جواز أن يستمر ويدوم ، ومع جواز أن يقدر زواله بعده أو قبله من غير مقتض — فقد ناكر المعلوم بديهة .

ويتضح ذلك بأمثلة ، وذلك أنا نقول : سبيل تجويز جوهر واحد فى جهة مخصوصة كسبيل تجويز غيره . وإن أنكر الخصم ذلك قطع الكلام عنه . فإنا نعلم اضطراراً تساوى وجه الجواز فى الجوهرين فصاعداً . فإذا ثبت ما قلناه ، فيلزم الخصم على طرد ما قاله أن يقول : إذا اختص جوهر بحيز بلا مقتض ، وقع اختصاص ذلك بوقت دون وقت ، فيجوز أن ينضم جوهر إليه ، ثم لا يزال يصور انضمام الجواهر حتى تتركب على هيئات البنيات ، ثم تتوضع على بنية الجدران ، ثم يتسقف ويتفق كل ذلك بوقت دون وقت فى بعض جواهر العالم مع تبددها فى أقاصى الشرق والغرب ، ويكون كل ذلك بلا مقتض ولا موجب . والخروج إلى ذلك جحد البدائه ، وهذا أوضح السبل .

وأجاب بعض الأئمة عن أصل السؤال بما يدفعه ، وهو يستقل بنفسه دليلا فى إثبات الأعراض فقال : إذا رأينا الجوهر لابثاً ، ثم رأيناه تحرك حركة إلى جهة ، ثم رأيناه تحرك إلى جهة أخرى فندرك بضرورة العقل تفرقة بديهة(٢) ،

---

(١) ب : فيقول (٢) ب : بديهة

وكذلك القول فى الذى رأيناه أبيض ثم أسود . ويطرد ذلك فى جملة المعانى .

فإن أنكر الخصم درك التفرق[١] قطع[٢] الكلام عنـه ، وإن اعترف بها بنينا[٣] عليها غرضنا وقلنا : يستحيل الفرق بين الشىء ونفسه إذ الشىء لا يخالف نفسه ، فدل أن المخالفة المعـلومة ضرورة ، رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر .

والذى يوضح ذلك أن من أصل الخصم أن الجوهر فى زواله على حاله فى سكونه ، فلو رجعت التفرقة إلى نفسه لأدركت التفرقة فى دوام سكونه ، ولساغ/ ٦٢ مخالفة الشىء نفسه ، فلما اختصت هذه المخالفة بجملة مخصوصة ، دل ذلك على زائد على ذات الجوهر . هذا من أقوم الأدلة[٤] فى إثبات الأعراض : ووجه التقصى فى هذا السـؤال : أنا إذا قدرنا أن نفس اختلاف الأحكام يرجع إلى تزايد الذوات ، فلا ينفع الخصم من ذلك قوله إن الأحكام تثبت لا لعلل ، فإن عين ما أثبته هو الغرض[٥] الذى نطلبه ، فلا ينفعه بعد ذلك قطع الموجب والمقتضى بعد الاعتراف بإثبات ما فيه النزاع .

وقد سلك بعض المتكلمين فى الجواب طريقة أخرى فقال : هذا التعليل بالنفس والمعنى لا اختصاص له بوقت دون وقت ، وجوهر دون جوهر . فلو كان تحرك الجوهر لا لنفسه ولا لمعنى ، لما كان لا النفس ولا المعنى أولى بحال منه بأخرى . وهذا فيه نظر عندى ، فإن الخصم نفى التعليل ، ولم يقصد أن يجعل نفى العلة علة ، فلزمه[٦] أن يختص ذلك بحال أو ذات ، والأولى الاكتفاء بما قدمناه .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الجوهر [لو كان] ، يختص بجهة لعلم عالم اختصاصه بها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه :

---

(١) ب : التفرقة (٢) أ : + واو (٣) ب : بينا
(٤) ب : أقوى من (٥) ب : العرض . (٦) ب : فيلزمه

أحدها : أن العلم لا يؤثر فى المعلوم ولا يقتضى له وصفاً ، بل يتعلق به على ما هو عليه من صفته ، ولذلك تعلق العلم بما يصح أن يكون أثراً ، وبما لا يصح أن يكون أثراً كالأوصاف الواجبة التى لا مفتتح لها ولا يجوز تقدير زوالها . والقدرة لما كانت مؤثرة اختص تعلقها بالحوادث .

والذى يوضح ما قلناه : إن الواحد لو علم اختصاص جوهر بجهة ، فيجوز تقدير استمرار الاختصاص للجوهر مع زوال العلم .

على أن الخصم أراد بالعلم الذى ذكره علوم الأجسام ، فما من علم إلا ويجوز تقدير انتفائه مع بقاء معلومه . وإن أثبت الخصم علماً قديماً لعالم قديم ، فقد أثبت الصانع .

ثم نقول : قد بينا (٢) بدلالة قاطعة أن نفس اختلاف الأحكام يؤول إلى ٦٣ ذوات ، فثبتوا الذوات وهى التى نسميها الأعراض ، ثم علقوها بأى شىء شئتم /.

سؤال آخر ، فإن قال قائل : العرض عندكم إذا قام بجوهر فقد اختص به ، مع جواز أن يختص بغيره ، فلا يخلو إما أن تقولوا انه اختص به لمقتض ، فيلزمكم مثل ذلك فى الجوهر المختص بجهة من الجهات . وإن قلتم : إن العرض اختص بمحله لمعنى، لزمكم تجويز قيام المعنى بالمعنى ، ثم يتسلسل القول فيه .

وقد اختلفت طرق المحققين فى الجواب: فصار صائرون إلى أن العرض يختص بمحله لنفسه ، وربما يرتضيه شيخنا فى بعض كتبه . وهذا القائل يقول إن العرض المختص بمحله لا يجوز تقديره فى غير محله ، ولو أعيد لا يعاد إلا فى محله ، ويمنع هذا القائل تماثل بياضين فى محلين من حيث اختص كل واحد من العرضين (٤) بحكم لا يجوز على الثانى ، ولا يتحقق التماثل إلا مع التساوى فى جميع صفات النفس.

---

(١) ب : ثبتنا (٢) أ : العرض

ومن سلك هذه الطريقة هان عليه دفع السؤال . فإنه يقول للخصم : لايستمر لك فى الجوهر ، ماقلت فى العرض ؛ إذ لو قلت : يختص الجوهر بجهة لنفسه ؛ للزم دوام اختصاصه بها مادامت نفسه وليس الأمر كذلك .

وسلك بعض الأئمة طريقة أخرى فقال: إنما اختص العرض لمحله بقصد قاصد إلى تخصيصه لمحله (١) . ولو قصد إلى تخصيصه بغيره لجاز ، فقد ثبت لاختصاص العرض — مقتضى — وهو القصد فى تخصيصه . وليس يتحقق ذلك فى الجوهر، فإنه فى حالة بقائه لا تتعلق القدرة والإرادة به ، وليس للعرض حالة بقاء ، بل يحدث ويعدم فى الحالة الثانية .

فإن قيل : إن استمر لكم الفرق فى بقاء الجوهر ، فماقولكم فى أول حال حدوثه، وهو عند ذلك مقدور عندكم ؟ فقولوا : إن مقتضى له اختصاصه بجهة فى الحالة الأولى ، القصد ، كما قلتموه فى الأعراض .

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه إذا ثبت للجوهر اختصاص فى حالة يستحيل إضافة الاختصاص فيها إلى القدرة والقصد ، وحكم الاختصاص فى الأولى حكم الاختصاص فى الحالة الثانية ، فإذا / خرج أحد الاختصاصين عن اقتضاء القصد ، فالذى هو مثله خارج عن اقتضاء القصد وليس العرض حالتان . ٦٤

على أنا نقول : لو كان اختصاص الجوهر بالجهة فى الحالة الأولى من أثر قصد القادر ، لدام ذلك مع جواز الدوام ، ولم يزل الا بطار[ىء] وحادث وثبوت مقتضى ، وهذا كما أن الوجود فى الذى يجوز بقاؤه لما كان من أن القدرة لم تزل من غير مقتض ، واختصاص الجوهر بالجهة الأولى يزول ، فيختص (٢) بغيرها ، وهذا واضح فى الانفصال .

وقد زل بعض من لم يحصل فقال : الجوهر فى حال عدمه (٣) يختص بجهة

---

(١) ب : بمحله (٢) ب : فيخص (٣) ب : حدوثه

من غير كون ، ثم تثبت الأكوان بعد الحالة الأولى ، وإنما افتقر الجوهر فى حال حدوثه إلى كون ولم يفتقر إلى قصد بخلاف العرض ، فإن الجوهر يجوز بقاؤه وتقوم به المعانى ، والعرض يستحيل بقاؤه فافتقر إلى قصد . ويستحيل قيام المعانى « به » (١) فافتقر إلى كون . وإنما زلّ فى هذا السؤال من قول المتكلم (٢) أن الجوهر فى الحالة الأولى ليس بمتحرك ولا ساكن ، وسنبسط القول فى ذلك فى الأكوان إن شاء الله عز وجل .

فإن قيل: إذا أعدم الله جوهراً عندكم، ثم أعاده ، فقد ثبت له وصف لم يكن، فليكن ذلك لمعنى .

قلنا : ذهب بعض المتكلمين إلى أن المعاد معاد لمعنى ، وهؤلاء منعوا إعادة الأعراض من حيث استحال قيام المعنى بها. والطريقة المرضية أن الإعادة ليست لمعنى لزائد على ذات المعادات ، إذ المعاد هو الذى أبدى أولا بعينه ، لم تتحول صفته ، وتقدم (٣) العدم له لا يقتضى له صفة ، فان العدم نفى محض لا اقتضاء له، ولكنه لما أعيد سمى معاداً . ولا معول فى الحقائق على الألقاب ، وإنما المقصد المعانى ، والاعادة ابتداء خلق كالفطرة الأولى .

والذى يوضح ذلك : أن من رأى جوهراً ، ثم غفل عنه فعدم ، وأعيد فى الحالة الثانية ، فرآه الذى رآه أولا ، فيقطع بأنه هو ولا يدرك تفرقة . وليس كما لو رآه أسوداً (٤) ثم رآه أبيض .

فإن قيل : فاجعلوا القدم معنى ، فإنه لا يثبت للحادث أولا بل يثبت بعد زمان متطاول ، كما أن وصف / البقاء يثبت فى الحالة الثانية . ٦٥

قلنا : سنوضح القول فى ذلك عند كلامنا فى البقاء والباقى .

---

(١) أ : — به (٢) ب : المتكلمين
(٣) ب : تعدم (٤) ب : أسود

فصل

[فى الرد على المعتزلة]

اعلموا أرشدكم الله أن هذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة . وقد قال أبو هاشم : لا دليل على إثبات الأعراض سواها. ونحن الآن نوضح أن الدلالة لا تستمر لهم ، ويصدهم عن التمسك بها معتقداتهم الفاسدة . وبعض ما نذكره من النواقض يختص بأبى هاشم ، وبعضه يعم معظمهم ، وبعضه يتناول جميعهم .

فأما الذى يختص أبا هاشم به فمنه أنه نفى العجز ، ولم يثبته معنى ، وزعم أن العجز يعبر به عن انتفاء القدرة ، ولو ساغ ذلك ، لساغ طرده فى جملة المعانى حتى يقال: السكون يعبر به عن نفى الحركة ، والقدرة يعبر بها عن نفى العجز . وعلى هذا الوجه نفى الموت والشك والألم فى قول مع إثبات اللذة ، واللذة فى قول مع إثبات الألم ، على ما سيأتى شرح ذلك فى تفاصيل المسائل .

ومما نفاه الادراكات ، فإنه زعم أن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، فصرف الإدراكات إلى نفى الآفات ، ولم يستطع فصلا بين قوله فى الإدراكات ، وبين قول من يقول : إن العالم هو الحى الذى لا آفة به .

فهذه نواقض (١) تعترض على طرد الأدله . ومما يعم معظم قولهم : (٢) إن المعدوم شىء وذات ، ثم يتصف بالوجود بعد أن لم يكن متصفا به ، ويزول عنه وصف الوجود فيعود إلى ما كان عليه قبلا، ثم لا يثبت لتجدد هذا الحكم عرض ، وقد ذكرنا ذلك فى مسألة المعدوم ، وهو الذى لا محيص لهم عنه .

ومما يعمهم لزومه ويصدهم عن إثبات المعانى ، أنهم أثبتوا الرب عالم بلا علم ،

---

(١) ب : نواقص (٢) ب : قوله إ

وجعلوا كونه[١] عالماً من صفات النفس ، وكل ما كان صفة النفس ، لزم طرد القول فيه . واستقصاء القول فى ذلك يتعلق بالصفات وبابه إن شاء الله عز وجل .

ومما يمنع أبا هاشم من إثبات الأعراض أنه يجوّز علماً لا معلوم له ، فإذا قال فى طرد الدلالة : علمنا الجوهر متحركا ثم علمناه ساكناً كان للخصم أن يقول :
٦٦ ما يؤمنك / أنك[٢] علمت ولا معلوم لك . وإنما الغرض إثبات المعلوم . ويصعب موقع هذا عليه ، إذا أوردته من وجه آخر فقلت : الكون عندك يوجب حالا للجوهر الذى قام به ، والحال يختلط[٣] بها أولا ثم يطلب له موجب ، إذ سبيل الدليل عليه إنما يحيط بالمتحرك والساكن .

ثم نقول : لا بد لثبوت هذين الحكمين من مقتض ، وأنّى يستقيم ذلك على أصل أبى هاشم ، ومن مذهبه أن الحال ليس بمعلوم ، فما لم يكن معلوماً كيف يطلب موجبه ، إذ طلب الموجب يتفرع عن العلم بالموجب ؟ فإذا اعترف بأن الحال لا يعلم ، فما لم يعلمه كيف علم موجبه ؟ وهذا لا محيص عنه .

ومما يمنعهم عن سرد الدلالة المقدمة أن من أركانها[٤] امتناع صفة تثبت لا للنفس ولا لمعنى ولا لمقتضى ، وقد صرحوا بذلك فى جمل من الصفات فقالوا : كون اللون لوناً مما يثبت لا النفس ولا لمعنى ، وإنما حملهم على ذلك أنهم لو جعلوه صفة نفس ، للزمهم الحكم بأن المجتمعين فيه مثلان ، فإن الاجتماع فى صفة النفس يوجب التماثل على قضية أصلهم . وطرق النواقض عليهم شتى وقد قدمنا[٥] غنية .

فإن قالوا : إثبات الأعراض يمتنع عليكم إذا رمتم إثباتها بتغير الصفات واعتوار التارات ، وهذا غير سديد . فمن يثبت صفات قديمة لذات يستحيل عليها التغير ، وهذا الذى ذكروه عرّى عن التحصيل ، فإن من شرط الدلالة إطرادها

---

(١) ب : أكوانه (٢) أ : أن (٣) ب : يحاط
(٤) ب : أركانهم (٥) ب : قدمناه

وليس من شرطها انعكاسها . والذى يوضح ذلك أن حدوث العالم يدل على ثبوت المحدث ، ولا يدل عدمه على عدمه . وكذلك الاحكام يدل على علم المحكم ، ولا يدل انتفاؤه على انتفاء العلم[1] . وهكذا سبيل جملة الأدلة العقلية ومدلولها .

ويتضح المقصد من ذلك بوجهين : أحدهما : أن من نصب على شيء دليلا ، فلو لزم الحكم بأن عدم الدليل يدل على عدم المدلول ، لكان ذلك نصب دليلين ، وليس على الذى ينصب دليلا ، أن ينصب دليلا آخر سواه .

والوجه الآخر : أن الحكم قد تدل عليه أدلة مختلفة ، ولا يشترط / إيجاد ٦٧ الدليل اتفاقاً ، والعلة هى التى تتحد ، فلا يجوز ثبوت الحكم الواحد بعلتين ، فلا جرم إذا انتفت العلة انتفى الموجب ، وإذا انتفى دليل نفى[2] دليلا آخر . فمن ذلك لزم انعكاس العلل ، ولم يلزم انعكاس الأدلة .

ولابن الراوندى* سؤال يتعلق بالصفات ، وذلك أنه قال : من أثبت لله تعالى علماً قديماً ، وزعم أنه كان من أزله عالماً ، بأن العالم سيحدث ، وإن لم يكن عالماً[3] بأنه حدث ، ثم لما حدث العالم ، اتصف بأنه علم بتحقق الحدوث . فقد اختلف الحكم ، ولم يقتض ذلك زيادة معنى . وسنذكر تحقيق القول فيه فى الصفات إن شاء الله .

---

(١) ب : المعلم (٢) ب : كفى (٣) أ : علماً

* أحمد الراوندى (٢٠٥ — ٢٩٨ هـ ، ٨٢٠ — ٩١٠ م)

أحمد بن يحيى بن إسحق البغدادى المعروف بالراوندى (أبو الحسين) عالم متكلم ، وصف بالالحاد والكفر والزندقة ، توفى برحبة مالك بن طوق الثعلبى ، وقيل ببغداد ، له من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً : منها فضيحة المعتزلة ، التاج الزمرد ، قضيب الذهب ، ونعت الحكمة . معجم البلدان جـ ٢ ص ٢٠٠ سنة ١٩٥٧ وراجع الذهبى — سير النبلاء ٩ : ١٥٣ — ١٥٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٣٣ — ٣٤ ، المسعودى : مروج الذهب ٧ : ٢٣٧ . وأبو الفدا — المختصر أخبار فى البشر ٢ : ٦٤ ، ٦٥ .

على أنا نقول : لم يثبت هذا الوصف الذى قلت إلا بزيادة ، وهو الحدوث ، وغرضنا إثبات زائد على الجملة . فاستبان أن الذى ألزمه ، لا يقدح فى مرامنا (١) فإنا نروم الكلام فى الجملة ، والذى ذكره كلام فى التفصيل .

فإن قال قائل : أليس الحدوث عندكم يثبت فى الحالة الأولى ، ولا يثبت فى الحالة الثانية ، ثم لم يقتض ذلك أن يكون الحدوث معنى ؟ وهذا غير سديد . فإن معظم المحققين صاروا إلى أن الحدوث يتحقق فى أحوال البقاء ، وهذا أسد الطريق(٢) فإن الباقى هو الحادث بعينه ، وما كان عين الحادث ، كيف لا يكون حادثاً ، فاندفع السؤال .

فإن قال السائل(٣) بعد : فما بال القدرة تعلقت فى الحالة الأولى(٤) دون الثانية ؟

قلنا : هذا الآن خوض فى أحكام القدر ، فلا معنى للخوض فيه ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق : لا يتصف الباقى بالحدوث(٥) ، والسديد الطريقة الأولى . ولكن إن سلكنا طريقه فسبيل(٦) الجواب(٧) : أن الحدوث لما اختص بالحالة الأولى كان مقتضيه تعلق القدرة ، فإن الذات(٨) تثبت أولا بالقدرة ، ولما لم تتعلق القدرة فى الثانى ، لم يثبت حكم الحدوث .

فصل

[فى إثبات الأعراض]

من أهم ما تتعلق الإحاطة به أن نعلم أن ضروباً من الأعراض تثبت ذواتها

---

(١) ب : — لا يقدح فى مرامنا (٢) ب : الطريقة (٣) ب : القائل
(٤) ب : + به (٥) ب : يتحقق الحدوث (٦) ب : — فسبيل
(٧) ب : فالجواب (٨) ب : الذى

اضطراراً ، إذ محاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق . فإن المعلوم ضرورة لا ينفى نظراً . وإيضاح ذلك أن الألوان المعتورة على الذات تدرك حساً وتعلم اضطراراً / وكذلك من أحسّ من نفسه لذة ، ثم أحس بعقبها ألماً وكذلك القول ٦٨ فيما يدرك من الأعراض ببعض الحواس كالأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس . فمن جحد هذه المعانى انقطع[1] عنه الكلام ، وإن أثبتوها وأنكروا مغايرتها للجواهر ، كان إثبات ذلك هيناً . وذلك أنا نقول : إذا أحسسنا لذة ، فنعلم ضرورة عدم الالم معها ، ثم إذا زالت اللذة ، وثبت[2] الألم ، فنعلم أن هذا لم يكن فثبت ، ولو كان عين الذات كان[3] قبل ذلك إذ كان الذات قبل ، وهذا لا مخلص لهم منه ، فاطرده فى كل عرض محسوس .

ومما نستدل به أن نقول : إذا قدر الواحد على الحركة والتقلب فى الجهات ، فيعلم من نفسه حال القادرين بديهة ، ويفصل[4] عن كونه قادراً ، وبين كونه عاجزاً ممنوعاً . ثم يعلم اضطراراً أن قدرته قدرة على مقدور ، إذ يتناقض القول ، لو لم يكن كذلك . ويستحيل أن يقال : هو يقدر وليس له مقدور . ووضوح ذلك يغنى عن الإغراق فيه . فإذا وضح ذلك قلنا : فلا يخلو مقدوره : إما أن يكون عين الذات ، وإما أن يكون معنى زائداً عليه ، وإما أن يكون إعدام معنى من الذات ، أو إعدام الذات . ويستحيل أن يكون المقدور عين الجوهر ، إذ الجوهر مستمر الوجود ، ولا تتعلق القدرة إلا بأثر من الآثار يتجدد . ووجود الجوهر ليس بأثر متجدد ، ويستحيل أن يكون المقدور عدم الذات ، إذ الذات مستمرة الوجود ، ولا معنى لتقدير عدمه مع تحقق وجوده . وكذلك يستحيل أن يكون المقدور إعدام معنى ، فإن العدم نفى محض ، وليس بأثر ، ومتعلق القدرة أثر .

---

(١) ب : يقطع (٢) ب : ويثبت (٣) ب : السكان

(٤) ب : فيفصل

على أن فيما ذكروه التصريح بإثبات معنى قدّروا إعدامه ، وهو أقصى ما نطلب. فثبت أن المقدور هو المعنى الزائد على الذات .

فإن قيل : هذه الدلالة لا تستمر على أصلكم مع مصيركم إلى إثبات قدرة حادثة لا أثر لها فى المقدور ، ولكنها تتعلق بالمقدور تعلق العلم بالمعلوم ، فلا تستبعدوا على موجب ذلك أن تتعلق القدرة بذات الجوهر ، وإن كانت لا تتضمن تأثيراً فيه .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أن القدرة الحادثة تؤثر عند كثير من أئمتنا فى المقدور ، على ما سنبسط القول فيه فى أحكام القدر إن شاء الله . فاندفع السؤال عن ذلك .

ومن أئمتنا من صار إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها ، وإلى ذلك صار شيخنا رضى الله عنه وهو التحقيق ، والسؤال معه مندفع أيضاً . وذلك أن القدرة وإن كانت لا تؤثر فى المقدور ، فيتميز للعاقل مقدوره ، عما ليس بمقدور له . وليس من شرط تمييز متعلق الوصف عن غيره أن يكون الوصف مؤثراً فى متعلقه .

والذى يوضح ذلك أن العلم ، وإن لم يؤثر فى المعلوم ، فيعلم العالم عين معلومه ، وإن لم يؤثر علمه فيه . وكذلك يعلم المتمنى والمشتهى[1] تعلق تمنيه[2] واشتهائه ، وإن لم يؤثرا فى متعلقيهما . فإذا وضح ذلك قلنا : القادر يعلم قطعاً أن قدرته لا تتعلق بجسمه وشخصه ، كما يعلم أنها لا تتعلق بكونه ، فإذا لم تتعلق بذاته ، وجب أن يثبت له[3] متعلق زائد على ذاته ، واستمرت الدلالة .

ومما نتمسك به أن نقول : اذا أراد المريد حركة شخص وانتقاله ، وكره مكثه ولبثه ؛ فالإرادة والكراهية يستحيل تعلقهما بذات من أريدت حركته لوجهين :

---

(١) ب : المشهى (٢) ب : تمنيته (٣) ب : لها

أحدهما : أنه يؤدى إلى أن يكره ما يريد ، إذ قد صورنا إرادة وكراهة ، وذلك يتناقض .

والوجه الآخر : أن المريد يعلم قطعا أنه لم يرد عين من فيه الكلام من ذاته ويستيقن ذلك ، كما يستيقن أنه فى إرادة الحركة غير مريد للسكون . وكذلك يعلم أن إرادته حركة زيد ، ليس إرادة لذاته على الاختصاص ، وكذلك سبيل ذلك فى الأمر والطلب والاقتضاء . فنقول : إذا أمر الرجل غيره بالحركة ، واقتضاها منه ، فنعلم أنه لم يقتض عين ذاته ، وإذا خالف ، لم نوبخه(١) على ترك ذاته ؛ بل آلت هذه / الأمور إلى ما يزيد على الذات . ٧٠

وكذلك يتضح مثل هذا التقسيم فى السماع فنقول : إذا رأى الرائى جسما ، ثم سمع صوته(٢) ، فالسماع لا يتعلق بالذات ، واسترد الكلام على ما سبق .

وتكاد الأعراض تثبت ضرورة بهذه الطرق ، وتنزل الطرق منزلة الأمثلة فى ذكر الضرورات . ومن هذا القبيل العلم بتزايد الأوصاف مع اتحاد الجواهر . فالذى توالت حركاته ، وقلت فتراته ، يعلم ضرورة زيادة أفعاله بالإضافة إلى من قلت حركاته . والتزايد لا يرجع إلى أنفس الجواهر ، فإنها غير متزايدة فى الصورة التى رمنا الكلام فيها .

ومن أقوى ما نتمثل به الأفعال ؛ فلا يعقل فعل لا فاعل له ، ولا فاعل لا فعل له ؛ ثم يستحيل كون ذاته فعله . وكل طريقة من هذه الطرق تتبسط ، لو بسطت ومن عرف لو بسطت سبيل بسط الدلالة الأولى ؛ هان عليه درك ما عداها .

ومن العبارات التى ارتضاها الأئمة التعرض للنفى والإثبات ، وذلك أنهم قالوا : الخبر ينقسم فى مجارى الكلام ، فمنه ما يسمى إثباتاً ؛ ومنه ما يسمى نفياً . والإثبات : كل خبر يتضمن مخبره ، إذا كان صدقاً حقاً . والنفى : كل خبر يتضمن انتفاء مخبره ، إذا كان صدقاً . فإذا وضح ذلك ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إذا قال الصادق : هذا الجوهر

---

(١) ب يوبخ (٢) ب : صوتاً (٣) ب : غير

متحرك ، وليس بساكن ، فقد نفى وأثبت ، والخبران صدقان ، فيستحيل انصراف مقتضاهما إلى ذات الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لازم انتفاؤه وثبوته . وذلك يتناقض . فاستبان رجوع أحدهما إلى ثبوت الحركة ، ورجوع الثانى إلى نفى السكون . وربما وجّه على هذه الأدلة من الأسئلة ما وجه على الدلالة الأولى. وقد تقدمت طرق الانفصال عن كل سؤال .

والذى رآه ابن الراوندى فى السؤال أن قال : سبيل ما قلتموه من النفى والاثبات ، سبيل قول القائل هذا سواد ، وليس بحركة ، فليس يتضمن القول بأنه ليس / بحركة نفى ذات . والذى قاله تمويه ، فإنا لا نتمسك بصيغ الاقوال ، وإنما نتمسك بمعانيها . فرب كلام فيه نفى ، والغرض منه إثبات ، وكذلك عكس ذلك . ٧١

والذى تمثل به ، وإن كان فى معرض النفى ، فالمراد به الإثبات ، وإن القائل إذا قال : ليس السواد حركة ، إنما يريد بذلك أنه خلاف الحركة . والدليل عليه أن قول القائل: هو خلاف الحركة ، يفيد ما يفيد قوله : إنه ليس بحركة . وليس يتحقق مثل ذلك فيما اعتصمنا به ، فإن قول القائل : هذا الجوهر ليس بساكن فليس ينبىء عن تثبيت مخالفة هذه الذات لذات أخرى ، فلم اقتضت اللفظة نفى صفة عن ذات الجوهر ، من غير تعرض لذات أخرى تخالف هذه ، وهذا بيّن لكل متأمل .

على أنا لو حملنا قول القائل : ليس بساكن على المخالفة ، قادنا ذلك إلى عين[1] مرامنا فى إثبات الأعراض ، إذ لا يخالف الشىء نفسه ، وإنما يخالف غيره .

وإن فرضنا الكلام فى جوهرين : متحرك وساكن ، وقدرنا بينهما إختلافا ، استحال رجوع الخلاف إلى ذاتيهما ، إذ (معنى هذا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك

---

(١) ب : غير

وليس بساكن ، فقولنا متحرك ، إذا رددناه إلى ذاته ثم قلنا : وليس بساكن ، هو فى اللفظ مخالف لقولنا : ليس بمتحرك . فساكن خلاف متحرك . فلو رجعا جميعاً إلى الذات لخالفت الذات نفسها ، لأنها هى التى قلنا فيها ليست بساكنة ، وهى التى قلنا فيها هى المتحركة ، وهذا خلاف هذا ، ويرجعان جميعاً إلى الذات(١) وتخالف الذات نفسها من حيث يخالف لفظ متحرك للفظ ساكن ، وهذا باطل . فرجع الأمر إلى إثبات حركة ونفى سكون) (٢) ، قد يسكنان ، وقد يتحركان ، فيستبين من ذلك أن الاختلاف يرجع إلى الحركة والسكون . فهذه لمع يقع بها الاستقلال (٣) فى إثبات الأعراض .

فإن قال قائل : بما تنكرون على من يوافقكم فى إثبات ما ذكرتموه ، ولكن يزعم أن الذى قدرتموه أعراضاً أجسام ؟

فالجواب فى ذلك أن نقول : إذا ثبت أن المتحرك متحرك بحركة ، فمن قدر الحركة جسما أو جوهراً زائداً على ذات المتحرك يقال له : أتقدر الجوهر الذى هو حركة على زعمك مختصاً بحيز غير حيز المتحرك ، أم تقدره فى حيز المتحرك ؟ فإن قدره منفرداً بحيزه ، فيستحيل أن يوجب حكما لجوهر آخر . وقد أشبعنا القول فى هذا القسم فى صدر المسألة .

وإن زعم أن الجوهر هو حركة يوجد فى حيز المتحرك فيقال : فهل الحركة متحيزة ؟ فإن نفى تحيزها فقد / صرح باثبات الأعراض من حيث المعنى ، وخالف فى الاسم ، إذ العرض عندنا هو الحادث الذى لا حيز له ، ويوجد بحسب (٤) ذات متحيزة . ٧٢

---

(١) أ ، ب : اللذات .

(٢) ب : — ما بين القوسين ، ولم تكن له اشارة فى النسخة « أ » ويجوز أنه شرح الكلام ، لأن الكلام يستقيم بدونه .

(٣) ب ، أ : هكذا فى النسختين ، والأصح « الاستدلال » .

(٤) ب : بحيث

وإن زعم أن الحركة متحيزة ، وتوجد مع ذلك بحيث حيز المتحرك ، فهو قول بتداخل الجواهر ، وقد سبق ردنا على القائل به . على أنا نزيد ها هنا وجهين :

أحدهما : أن الحركة إذا كانت جوهراً ، وجب أن يكون اندخال جوهر فى جوهرجوهراً . ثم ذلك الجوهر إذا قدرته مندخلا فى حيز المتحرك والحركة ، افتقر إلى جوهر آخر ، ثم يتسلسل القول .

والوجه الآخر أن الحركة لو كانت متحيزة لم تخل عن حركة أو سكون ، وكذلك القول فى حركة الحركة ، وكل ذلك خروج عن المعقول ، وكنا على أن نذكر جملا [1] من أحكام الأعراض بعد الفراغ من إثباتها ، ثم رأينا أن ننهى دلالة بحدث العالم ، ثم ننعطف على جمل من أحكام الأكوان وخصائص الأعراض بعد ذلك .

القول فى إثبات حدث الأعراض

اعلموا وفقكم الله أن القائلين باثبات الأعراض من الدهرية اختلفوا فى حدوث الأعراض ولوازمها . فالذى صار إليه معظمهم حدوث الأعراض ، ثم اعتقدوا قدم الجواهر مع الاعتراف بحدث الأعراض لأصلين اختلفوا فيها .

فصار صائرون إلى إثبات حوادث لانهاية لها ، وزعموا أن الجواهر القديمة لم تزل محلا للحوادث. وصار آخرون إلى أن الجواهر كانت عرية عن الأعراض، ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال .

وذهب بعض الدهرية إلى القول بقدم الأعراض ، ومقصدنا الآن الرد عليهم ، وغرضنا فى إيضاح الرد يترتب على أصول: منها إستحالة عدم القديم ،

---

(١) ب : جملة

ومنها استحالة قيام العرض بنفسه ، ومنها استحالة قيام العرض بالعرض . وهذه الأصول سنفردها بالذكر ، ولكنا ندرج فى خلل (١) الدليل ما يقع به الاستدلال .

وسبيل تحرير الدلالة على حدث الأعراض أن نقول : قد بينا/أن الجوهر إذا ٧٣ اختص ببعض الجهات، افتقر إلى معنى يخصصه(٢) بها. فإذا قدرنا جوهراً، فلا يخلو إما أن نقدر أكوانا قائمة به فى الأزل ، يوجب بعضها الاختصاص بالتصعد ، وبعضها الاختصاص بالتسفل، وبعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر،وإما أن نقدر الجوهر خالياعن هذه الأكوان ، وإما أن نقدر بعض الأكوان قائمة به فى الأزل، ثم يطرأ عليه البعض فيما لا يزال .

فإن قالوا : إن الأكوان قامت بالجوهر فى الأزل كان ذلك محالا من أوجه :

أحدها : أن الجهات التى يجوز تقدير الجوهر فى آحادها على البدل لا تتناهى ، فيلزم إثبات أكوان غير متناهية قائمة بالجوهر .

على أننا نقول : لو ثبتت الأكوان ، لم يخل أمرها : إما أن تقتضى جملة أحكامها، أو لا تقتضى شيئاً من أحكامها، أو(٣) يقتضى البعض حكمه دون بعض . ويبطل ثبوت أحكامها جميعاً ، فإن فيه اختصاص الجوهر الواحد بجهات فى الحالة الواحدة ، وذلك معلوم بطلانه ضرورة . ويبطل أيضاً أن لا توجب الأكوان شيئاً من أحكامها لوجهين : أحدهما أن ذلك يقتضى عرو الجوهر المتحرك عن اختصاص بجهة ، ويتضمن ذلك تثبيت الجواهر لا مجتمعة ولا مفترقة ، ولا متحركة ولا ساكنة ، وذلك فاسد ضرورة .

والوجه الثانى أن الأكوان لو ثبتت فى القدم غير موجبة لأحكامها ، لجاز

---

(١) ب : حال — (٢) ب : يخصص

(٣) ب : و

تقديرها فيما لا يزال كذلك ، إذ ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ،

وتحقيق القول فيه : أن ما يوجب حكما إنما يوجبه لنفسه ، وصفات النفس لا تختلف شاهداً وغائباً . ولو ثبت للكون حكم الإيجاب فيما لا يزال ، ولم يكن ذلك (١) له فى الأزل ، لاقتضى ذلك إثبات معنى يخصص الكون ، لإيجاب بعد أن لم يكن هذا الوصف ، وفيه وجهان من البطلان :

أحدهما : قيام المعنى بالمعنى ، إذ لم يثبت للكون وصف ، لم يكن لمعنى قام به. ثم الكلام فى ذلك المعنى القائم به كالكلام فى الأكوان ، ويتسلسل القول فيه .

٧٤ ولو كان إختصاص الكون بحكم الإيجاب من غير مخصص لجاز إثبات الجوهر/ مختصاً بجهة من غير مخصص ، وفيه نفى الأعراض . وإنما نخوض فى هذا الأصل مع تسليم ثبوت الأعراض . فهذا لو قدرت الأكوان قائمة بالجوهر . ولو قدر الجوهر عرياً منها فى الأزل كان ذلك محالا ، إذ لو عرى الجوهر عن الأكوان ، لما اختص بجهة ، ولما كان الجوهران متلاصقين ، ولا متباعدين . وسنوضح القول فى ذلك فى الأصل الثالث من الأصول الأربعة . ويلزم من ذلك — مع تقدير تسليمه — حدث الأعراض ، فإن الأكوان إذا قامت بالجواهر فيما لا يزال ، ولم تكن قائمة بها ، فلا يخلو القول فيها : اما أن يقال إنها حدثت قائمة بالجواهر ، وإما أن يقال إنها كانت قائمة بأنفسها ، فانتقلت إلى الجواهر . وفيه وجهان من الفساد : أحدهما : قيام العرض بنفسه . والثانى : انتقاله . وسنشير إلى بطلانهما بعد تحرير الدلالة .

فإن قال الخصم : إن بعض الأكوان قام بالجوهر فى الأزل ، وطرأ بعضها فيما لا يزال ، فلزم أن يكون الطارىء حادثاً من حيث استحال تقدير العرض قبل الجوهر ، ثم إنتقاله إليه . ثم إذا ثبت حدث الطارىء ، فيعدم الذى كان قائماً بالجوهر قبل ، فإنا نفرض الكلام فى كونين ضدين ، ولايجوز اجتماع الضدان(٢)

---

(١) ب : ذاك (٢) ب : الضدين

فى المحل الواحد ضرورة ، فقد ثبت حدث الطارىء ، وثبت حدث ما قبله لعدمه ، إذ لو كان قديماً ، لاستحال عدمه .

وعلى هذه الدلالة أسئلة ، نوردها ونتقصى عنها إن شاء الله تعالى .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون الواحد يوجب للجوهر ضروباً من الاختصاص بالجهات على تبدل الأوقات وهو واحد ؟

قلنا: هذا باطل، وذلك لأن الكون الواحد لو أوجب هذه الأحكام المختلفة، لم يخل القول فيها : إما أن نقدرها فيه جميعا فيؤدى إلى التضاد المعلوم استحالته ضرورة ، وإن اقتضى هذه الأحكام على مر الأوقات ، كان ذلك مستحيلا . فإنه ليس اقتضاؤه لبعضها فى بعض الأوقات أولى من اقتضائه لبعض .

وتلخيص/ القول فيه: أنه إذا اقتضى حكما خاصا ، فليس يخلو : إما أن يقتضيه ٧٥ لنفسه ، أو لمعنى زائد عليه . فلو اقتضاه لنفسه لدام ذلك الحكم الخاص مادام نفسه ، ولو اقتضاه لمعنى زائد أفضى ذلك إلى قيام العرض بالعرض . ثم الطلبة فى العرض الثانى كهى فى الأول . ولو كان إيجاب الكون حكما مخصوصاً فى وقت ، مع جواز إيجابه ضد ، لجاز اختصاص جوهر بجهة مع جواز اختصاصه بغيرها من غير معنى . وكل قول فى تفصيل الأعراض يقدح فى إثبات أصلها فهو مردود.

ثم اعلموا أنا إذا أنفينا(١) الأحوال ، لم يكن لما قاله الخصم معنى فإن الحكم الموجب على نفى الحال غير الموجب ، وكون العالم عالماً غير(٢) علمه ، وكون الكائن مختصاً بجهة غير(٣) اختصاصه ، فإذا كان الاختصاصان بجهتين فى حكم المتضادين، كان مخصصهما غير(٤) اختصاصهما، وهما مختلفان ، ففى تثبيته مخصصاً

---

(١) ب : نفينا
(٢) ب . عين
(٣) ب . عين
(٤) ب : عين

بجهة ، ثم تثبيته مخصص بجهة أخرى ، انقلاب جنسه ، وانقلاب الجنس على نفى الحال يظهر بطلانه ، وهذا من الأسرار فتدبروه .

سؤال

[فى استحالة قيام الحركة والسكون بمحل واحد]

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الحركة والسكون وكل ضدين قائمان بالمحل ، ولكن إذا كمن السكون ، وظهرت الحركة ، ثبت حكم الحركة وسقط حكم السكون ، وإن كمنت الحركة ، وظهر السكون ، ثبت حكمه ، ويسقط حكم الحركة ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها: أنه ليس يعقل من الكمون معنى إلا التستر بالحواجز والتغطى بالأجرام الساترة(١) ، فإن عنيتم بالكمون ذلك، فهو غير معقول فى الجوهر الواحد ، إذ ليس ينقسم الجوهر الفرد إلى الظاهر والباطن ليتقرر الاندخال فيه .

وإن أراد الخصم بالكمون غير ما قلناه ، فعليه إيضاح معناه . فإن الكلام على المذاهب يتخرج على فهمها والإحاطة بها ، والقول المجهول لا(٢) نتكلم عليه بالرد ولا بالقبول . ثم نقول : كما نعلم قطعاً إستحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم إستحالة / اجتماع اللبث والزوال فى المحل الواحد . ويعتضد(٣) ذلك بما قدمنا إيضاحه من أن التحرك غير(٤) الحركة ، وكون الساكن ساكناً غير(٥) السكون . فإذا استحال كونه متحركاً ساكناً ، استحال كون الحركة والسكون قائمتين به .

وإن أثبت شرذمة من المتكلمين الأكوان أحوالا زائدة على الأكوان ، فلم

٧٦

---

(١) ب : السائرة (٢) ب : ولا (٣) ب : — واو

(٤) ب : عين (٥) ب : عين

يثبتوا الألوان والطعوم والروائح أحوالا ، بل أحكامها أعيان الأعراض ، وفى تضادها تضاد الأعراض، فافهموه .

على أنا نقول : الكمون والظهور لايخلوان(١) اما أن يرجعان إلى عين الحركة والسكون من غير زيادة ، فإن كان ذلك كذلك ، فينبغى أن لايختلف حكم الحركة والسكون ، إذ لم يزد معنى يقتضى إثبات حكم وانتفاء حكم . وإن كان الكمون والظهور معنيين زائدين على الحركة والسكون ، فيلزم منه قيام العرض بالعرض وهو مستحيل . ثم مع تقدير تسليم ذلك ينقاد الكلام إلى مرامنا ، إذ ما يكمن ويظهر، لا يخلو عن أحدهما .

ثم لا يخلو الكمون والظهور إما أن يكونا حادثين أو قديمين . فإن كانا حادثين فيلزم منه حدث الحركة والسكون ، فإن ما لا يخلو عن الحوادث ، حادث على ما سنوضحه . وإن كان الكمون والظهور قديمين فيلزم منهما كون وظهور ، ويعود تقسيم الدلالة على وجهه ، ويتسلسل فيه القول .

سؤال

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الأكوان كانت قائمة بأنفسها ، ثم تحولت(٢) إلى الجواهر ، أو كانت تنتقل من بعض الجواهر إلى بعض ؟

قلنا : لو انتقل العرض ، للزم منه أحد أمرين كلاهما باطلان : أحدهما أن ينتقل بانتقال قائم به ، ثم القول فى انتقاله ولبثه كالقول فى انتقال الجوهر ، ويتسلسل القول فى انتقال الانتقال ، إذ كل ما يقبل الانتقال واللبث لا يخلو عن أحدهما . وإن انتقل العرض بلا انتقال ، جاز أن ينتقل الجوهر بلا انتقال ،

---

(١) أ : لايخلو

(٢) ب : تحاولت

وفيه تسبب إلى نفى الأعراض ، فاستمرت الدلالة إذ ذاك[١] . وقد انطوى
٧٧ كلام القاضى رضى الله عنه على معظم ما قلناه فى « شرح اللمع » .

فإن قيل : قد تعرضتم لإثبات معظم الأصول الذى قدمتم ، إلا لعدم القديم ، وقيام العرض بالعرض .

قلنا : سنشبع القول فيهما بعد إن شاء الله .

فصل

[الأعراض عند الأشاعرة]

هذا الأصل الذى مهدناه لا يستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أنا أوضحنا فى مسألة المعدوم أن الحدوث لا يتحقق أصلا على مذهب المعتزلة . وبسطنا القول فيه ، وفى تحقيقه منعهم عن القول بحدوث الأعراض .

ومما يمنع أباهاشم من إثبات هذا الأصل ، أنه أثبت أحكاما للذات من غير إثبات مقتضى ، ، نحو كون الذات ساكنة ، عاجزة ، مدركة ، آلمة ، ملتذة ، فإذا لم يبعد ثبوت أحكام الذات من غير إثبات مقتض ، فبم ينكر على من يقول : إن الاكوان كانت فى الأزل غير موجبة لأحكامها ، ثم تصير موجبة فيما لا يزال من غير احتياج إلى مقتض . وكذلك يلزمه أن يجوّز على هذا الأصل أن تنتقل الاعراض من غير إنتقال قائم بها ، وتثبت لها أحكام الاكوان من غير قيام الاكوان بها .

ومما يمنعهم من القول بحدوث الاعراض أنهم قالوا : الاعتقاد يكون جهلا ، ثم ينقلب بعينه علماً ، ويوجب للذات كونها جاهلة أولا ، ثم يوجب لها كونها عالمة [٢] ثانيا . والوجود واحد ، والذات واحدة ، وقد أوجب حكما فى حال ، ولم يوجبه فى حال . فبم ينكرون على من يلزمهم مثل ذلك فى الاكوان ، ويقول إنها توجب أحكاما فى بعض الاحوال دون بعض ؟ وهذا لا محيص لهم عنه .

---

(١) أ : إذا (٢) ب : عالما

ومما يحول بينهم وبين إثبات هذا الأصل ، أن المعول فيه على أن الحركة إذا قامت بمحل كان فيه سكون ، فينتفي السكون ، وانتفاؤه يدل على عدمه ، ولا معنى للعدم على أصولهم . فإن الذى حكمنا بانتفائه ، هو شىء عرض كون عندهم ، وقد أوضحنا أن حدوثه لا يزيد على كونه شيئاً ، فلم يتحقق العدم عندهم .

قال الأستاذ : والذى صاروا إليه تعبير عن السكون بعينه ، فإنهم أثبتوا حقائق أوصاف السكون / الأول ، ولم يثبتوا له إيجاباً واقتضاء . ٧٨

ومما صدهم عما قالوه أنهم قالوا : القدرة تقتضى التمكن من المقدور ، ثم يثبت ما ينافى التمكن ، ولا ينافى القدرة ، إذ المقيد المربوط قادر على التفلت عندهم غير متمكن منه . فإن لم يبعد أن يقال : القدرة تتضمن التمكن ، ثم قد تثبت ولا تقتضيه ، فينبغى[1] أن لا يستبعد أن يثبت الكون غير موجب حكمه . وعلى هذا الوجه تلزمهم مسائل لهم فى القدر . منها قولهم إن الواحد منا قادر على الرقى فى السماء ، ولكن تمنعه من ذلك موانع . وسبيل الإلزام فى الجميع واحد . ومما يصدهم أيضاً مصيرهم إلى إثبات عرض قائم بنفسه فى العدم ، ثم يقوم بالجوهر فى الوجود من غير انتقال . ويلزمهم على ذلك أن يسوغوا للدهرية قولهم : إن الأكوان لم تكن قائمة بمحال ، ثم قامت بها من غير انتقال .

واعلموا أن الدلالة التى قدمناها تستند إلى ثلاثة أصول :

أحدها : إثبات استحالة عدم القديم .

والثانى : استحالة قيام العرض بالعرض

والثالث : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

وسنذكر نكتاً فى هذه الأصول ، ثم نبين أنها لا تستقيم على أصول مذاهب المعتزلة ، ما بقوا على معتقداتهم الفاسدة .

---

(١) ب : فينبى .

فصل

فى إثبات استحالة عدم القديم

اعلموا عصمكم[١] الله أن أرباب الألباب اتفقوا على أن ما ثبت[٢] له القدم استحال عليه العدم . وليس فى العقلاء من يجوّز عدم القديم ، ولكن لا يسوغ الاستدلال فى العقليات بالاتفاق .

ولو قال قائل : فما الدليل على استحالة عدم القديم ؟

قلنا : قد تمسك بعض المتكلمين بطريقة فقال : لو عدم القديم لوجب تجويز إعادته ؛ إذ ما تحقق وجوده ؛ وساغ عدمه ، ساغت إعادته ، على ما سنوضح ذلك فى باب الإعادة إن شاء الله . وإذا تجوّز عوده ، فيكون حادثاً ، وهو بعينه عين[٣] القديم الذى لم يكن حادثاً ، فيلزم منه اجتماع صفتين متناقضتين ، الحدوث والقدم ؛ وإثبات الأولية ونفيها .

٧٩ وربما أورد ذلك فى معرض آخر / وقيل : إذا أعيد تعلقت القدرة به ، وهو عين[٤] القديم الذى يستحيل تعلق القـدرة به ، وذلك متناف . وهذا فيه نظر عندى ، فإن لقائل أن يقول : الحادث الذى دام دهوراً ، واتصف باستمرار الوجود ، إذا عدم ثم أعيد ، فهو مفتتح الكون ، وهو بعينه غير ما استمر وجوده ، فينبغى أن يكون حادثاً باقياً . وكذلك فلا معول على تعلق القدرة ، فإن الباقى المستمر وجوده يستحيل أن يكون مقدوراً ، كما يستحيل ذلك فى القديم . ثم لم يمتنع إعادة الباقى بعد عدمه ، وإن كان المعاد عين الباقى .

والذى عليه المعول فى إثبات استحالة عدم القديم أن نقول : الموجود الذى لا أول

---

(١) ب : أعصمكم (٢) ب : يثبت (٣) ب : غير
(٤) ب : غير

لوجوده ، لو قدّر عدمه لم يخل[1] : إما أن يقدر عدمه واجباً فى بعض الأوقات ، أو يقدّر عدمه جائزاً مع تجويز استمرار الوجود . فإن قدر العدم واجباً ، كان ذلك محالا ضرورة . فإن محصول القول بوجوب العدم يرجع إلى استحالة استمرار الوجود . وكأن هذا القائل يقول : الموجود الذى لا أول لوجوده يستحيل أن يبقى فى هذا الوقت المعين ، ولا يجوز تقدير وجوده فيه مع ثبوت الوجود له أبداً ، ومع تماثل الأوقات وعدم تأثيرها فى الجائزات والمستحيلات ، وهذا معلوم بطلانه ضرورة .

وإن زعم الخصم المطالب بالدليل أن العدم مجوّز مع تجويز استمرار الوجود فنقول : إذا تقابل الجائزان[2] ، فلو ثبت العدم ، لم يخل : إما أن يثبت لمقتض ، أو يثبت من غير مقتض . فإن ثبت[3] لمقتض ، لم يخل ذلك المقتضى له : إما أن يكون طروء ضد لوجود القديم يتضمن نفيه ، وإما أن يكون ذلك بطلان بقائه ، وإما أن يكون ذلك بطلان شرط من شرائط وجوده ، وإما أن يكون ذلك لإعدام معدم . وباطل أن يقدّر العدم لطروء ضد من أوجه : منها أنه إذا كان الكلام فى قديم قائم بنفسه ، فلا تتحقق المضادة فيه ، إذ التضاد إنما يتحقق بين معنيين / يقدّر قيامهما بمحل واحد على ما سنوضحه عند ذكرنا التضاد إن شاء الله . ٨٠

والذى يقرر ما قلناه إنا لو قدرنا ضداً مؤثراً فى عدم القديم ، لم يخل القول بعد ذلك ، إما أن نقول بعدم القديم ثم يوجد ضده ، أو يوجد الضد ، ثم يعدم القديم .

فإن قلنا بعدم القديم أولا ، فلا أثر لطروء الضد فى العدم ، إذ قد يتحقق العدم قبل الضد . وإن قدر وجود الضد أولا ، فقد اجتمع القديم وضده فى وقت ، فلا يمتنع اجتماعهما فى وقتين فصاعداً .

---

(١) أ : يخلو (٢) ب : الجائزات (٣) ب : يثبت

فهذا لو قدرنا العدم لضد . ولو قدرناه لانقطاع البقاء ، كان ذلك محالا ، فإن بقاء القديم قديم ، وسبيل منع عدمه كسبيل منع عدم الباقي .

ولو قدرنا العدم لانتفاء شرط من شرائط الوجود ، كان ذلك باطلا من أوجه : أحدها إن كان(١) ذلك الشرط المقدر لا يخلو إما أن يكون حادثاً أو قديماً . فإن قدرناه قديماً ، فيستحيل عدمه . وإن قدرناه حادثاً ، كان محالا ، إذ الحادث مسبوق بوجود القديم . فإذا تحقق وجود القديم قبل شرطه ، فقد بان أن لا شرط له في وجوده ، إذ المشروط لا يعرى عن شرطه ، وإن جاز عرو الشرط عن المشروط .

فإن قال قائل : إن القديم يعدم بإعدام ، كان ذلك محالا . فإن العدم نفي محض ، والنفي ليس بمتعلق ، فافهموه . المحض لا يكون مقدوراً إذ لا فرق بين قول القائل : قدر القادر على لا شيء ، وبين قوله : لم يقدر على شيء . وإيضاح القول فيه أن القديم قبل أن قدر عدمه ، لم تتعلق القدرة به . فإذا فرضنا الكلام في حالتي وجوده وعدمه ، وهو في وجوده غير مقدور ؛ فإذا انتفى ، فالقدرة لا تتعلق بغير متعلق . والنفي ليس بمتعلق فافهموه. وسنبسط القول في باب البقاء والفناء إن شاء الله تعالى .

ولو زعم الخصم أن العدم والوجود جائزان ؛ وثبت العدم من غير مقتض ، كان ذلك خروجاً عن المعقول وجحدا الضرورة والبديهة . فإن الذي وجد / أزلياً ٨١ وكان جائز العدم في كل وقت ، ثم يقدر عدمه في وقت مخصوص دون سائر الأوقات ، مع القطع بأن لا تأثير للأوقات في النفي والاثبات ، ثم لم يكن ذلك لمقتض ولا لبطلان شرط ولا لقصد قاصد ، فهذا باطل بديهة . فهذه هي الدلالة التي عليها المعول .

وقد ذكر شيخنا رضي الله عنه دلالة وجيزة مقتضبة(٢) من هذه الدلالة التي

---

(١) ب : — كان (٢) ب: مقتضية

بسطناها ، وذلك أنه قال : وجود القديم لا مقتضى له وفاقاً ، وكل ما لا مقتضى له — وهو ثابت — فهو واجب . وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود ، إذ لو كان خاص الوجود ، لافتقر إلى مخصص . ثم وجوب الوجود لا يتخصص بوقت دون وقت ، وهذا يستند إلى الدلالة السابقة ويعضدها(١) .

واعلموا — أرشدكم الله — أن هذا الأصل غير مستقيم على قواعد المعتزلة من أوجه : منها أن من أركان الدلالة استحالة تقدير ضد . والقول بالإعدام بالضد من مذهب المعتزلة ، فإنهم اتفقوا على أن السواد يعدم بطروء البياض ؛ وكذلك القول فى كل ضدين .

ومن أركان الدلالة منع التضاد من غير اجتماع فى المحل ؛ وقد أفسد المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث أثبتوا قضية التضاد بين الإرادة والكراهة الموجودتين(٢) فى غير محل . وكذلك الفناء يضاد الجواهر ؛ وإن كان فى غير محل . وليس يستقيم أيضاً على أصولهم التمسك بإعادة القديم بعد عدمه ؛ كما منعهم إعادة كثير من الموجودات . فقد استبان اضطراب هذا الأصل على عقائدهم ؛ والذى لم نذكره(٣) من مناقضاتهم أكثر مما ذكرناه .

وإذا توغلنا فى المسائل الإسلامية ، أوضحنا مناقضاتهم فيها إن شاء الله ؛ فهذا أحد الفصول الثلاثة .

فصل

فى إثبات استحالة قيام العرض بالعرض

فإن قال قائل : قد أسندتم كثيراً من كلامكم فى إثبات حدث الأعراض إلى أن العرض لا يقوم بالعرض / فما دليلكم على ذلك ؟ وبم تنكرون على مجوزيه ؟ ٨٢

(١) ب : ويقصدها (٢) أ ، ب : الموجودين (٣) ب : نذكر

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم القائم به، جاز أن يقوم به جهل. إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثانى ، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما على ما سنوضحه فى الأصل الثالث ، عند ذكرنا استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض . ثم الكلام فى العلم القائم بالعلم كالكلام فى العلم الأول ، فينبغى أن لا يخلو عن علم أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها . فهذا مما عول عليه الأئمة فى منع قيام العرض بالعرض .

وليس فى الدلالة مطعن إلا أن يناقش مناقش[1] ويزعم أن القابل للأعراض يجوز أن يخلوا عنها ، وسنثبت ذلك إن شاء الله .

ومما تمسك به القاضى رضى الله عنه فى الأكوان خاصة أن قال : الكون عند المحققين هو الذى يوجب تخصيص الكائن بحيز وجهة ، وبهذه الصفة تتميز الأكوان عما عداها من أجناس الأعراض ، وإنما يتحقق الاختصاص بالجهة فى حق موجود يشغل الحيز . والموجود الذى لا يتحيز ، وليس له جرم يشغل الحيز ، لا يعقل اختصاصه بجهة من الجهات . فإذا لم يتصور فى العرض الاختصاص بالجهة ، لم يتصور قيام الكون به ، إذ لو قام به كون من غير اقتضاء تخصيص لأفضى ذلك إلى انقلاب نفسه وخروجه عن جنسه .

والذى يحقق ما قلناه تفصيلا أن الأكوان لا تخلو : إما أن تكون حركة ، أو سكوناً ، أو اجتماعاً ، أو افتراقاً . والحركة شغل مكان وتفريغ آخر ، وإنما يتحقق ذلك فى الأجرام . والاجتماع تجاور الذاتين وتماسهما ، وإنما يتقدر ذلك فى جرمين أيضاً ، إذ ما لا جرم له ، لا ينتهى حده إلى حد غيره من غير تداخل . والمتجاوران : هما الذاتان الشاغلتان لحيزين ليس بينهما حيز ، ولا يتحقق ذلك فيما لا شغل له . وكذلك القول فى الافتراق / والسكون اختصاص بجهة ، فاستبان بذلك استحالة قيام الأكوان بالأعراض جملة وتفصيلا . ٨٣

---

(١) ب : "يتناقش متناقش" .

ومن العمد فى المسألة ما تمسك به شيخنا رضى الله عنه فقال : لو قام عرض بعرض لم يخل العرض الذى قدر محلا من أمرين : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بالجوهر ، ثم قام العرض الثانى به وهو قائم بالجوهر .

فإن قيل : إن العرض الذى قدر محلا قائم بالجوهر ، والعرض الثانى قام بالذى قام بالجوهر ، آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها . فإنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر . والعرض الثانى إذا وجد بحيث وجود العرض الأول ، فقد وجد بحيث وجود الجوهر لا محالة . فإن الأول منهما وجد بحيث الجوهر ، ووجد الثانى بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجوهر . ولا فرق بين العرض الثانى والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجوهر . وهذه صفة لا يتفاوتان فيها ، وهى معنى القيام ، فقد قام إذاً كل عرض بالجوهر ، ولم يبق تحت[١] قول القائل ، قام العرض بالعرض ، محصول .

ومما يوضح ما قلناه أن العرض الثانى إذا كان فى حكم القيام بالجوهر — كما قدرناه — فلو قام بالعرض مع قيامه بالجوهر ، للزم منه قيام واحد بموجودين . ولو جاز ذلك فى اثنين ، جاز فى الثلاثة فصاعدا . ويلزم منه تجويز قيام عرض واحد بجملة جواهر العالم . فهذا لو زعم الخصم أن العرض الذى قدّر محلا قائم بالجوهر .

وإن زعم أنه قائم بنفسه ، كان ذلك محالا ، فإن من صفة العلم أن يعلم به . ولا يخلو العلم القائم بنفسه : إما أن يعلم به . أو لا يعلم به فإن لم يعلم به ، لم يكن علماً ، وكان خارجاً عن أجناس العلوم . ولو جاز وصف موجود معلوم[٢] بأنه علم ولا يعلم به ، جاز وصف جملة الموجودات بأنها علوم وإن لم يعلم بها . ولو جاز علم لا يعلم به ؛ جاز أن يعلم[٣] بما ليس بعلم . وهذا واضح مغن بوضوحه عن شرحه .

---

(١) ب : بحث (٢) ب : — معلوم (٣) ب : — به جاز أن يعلم

٨٤ وإن زعم الخصم أن العلم القائم بنفسه يعلم به . قيل له : فمن العالم به ؟

فإن زعم أن العالم به جوهر ، كان ذلك محالا . إذ لا اختصاص للعلم القائم بنفسه ببعض الجواهر ، وليس اقتضاؤه الحكم ببعضها أولى من إقتضائه لسائرها . وإذا كان العالم بالعلم[1] نفس العلم،أفضى ذلك إلى جحد الأعراض . فإنا أوضحنا [بـ] الأدلة القاطعة أن العالم ذات وعلم زائد على الذات . فلو أثبتنا عالماً لنفسه ، أدى ذلك إلى نفى الأعراض جملة . والكلام فى قيام العرض بنفسه ، فرع لثبوت أصل العرض . وكل فرع إذا رفع أصله ، كان باطلا . وهذه الدلالة لاتستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أن الجبائى* وابنه اثبتا للرب إرادة وكراهة قائمتين بأنفسهما لا بمحل ، فإذا جاز قيام الإرادة بنفسها ، لزم تجويز ذلك فى الأعراض .

والذى يوضح ذلك : أن إرادة البارى سبحانه وتعالى على قضية أصولهم من جنس إرادة الخلق ، فإذا تعلقت إرادة العبـد بمراد ، وتعلقت به إرادة الله ، فالإرادتان مثلان باتفاق من القائلين بإثبات الإرادة الحادثة لله تعالى عن قولهم ، ولذلك حكموا بوجوب مماثلة علمنا لعلم الله لو أثبتنا له علما .

فإذا وضح ذلك قلنا لهم : من حكم المثلين وجوب تماثلهما فيما يجب ويجوز من الصفات ، فإذا قامت إرادة لابمحل ، وجب أن يقوم مثلها بمحل أيضاً ، وهذا

---

(١) ب : — العلم

* يقصد أبو على الجبائى

أبو على الجبائى (٢٣٥ — ٣٠٣ هـ ، ٨٤٩ — ٩١٥ م)

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة بن أبان الجبائى ، البصرى المعتزلى (أبو على) متكلم مفسر . ولد بجبا بخوزستان وإليه تنسب الطائفة الجبائية ودفن بجبا . من آثاره : تفسير القرآن . معجم المؤلفين جـ ١٠ ص ٢٦٩ وراجع الذهبى : سير النبلاء ٩ : ١٨٥ ، ابن حجر : لسان الميزان ٥ : ٢٧١ ، والسيوطى — طبقات المفسرين ٣٣ .

ما لا مخلص منه . ولا تستقيم هذه الدلالة على أصولهم من وجه آخر ، وذلك أنهم أثبتوا الأعراض على خصائص أوصافها فى العدم ، وهى قائمة بأنفسها مماثلة لما وجد ، فإذا جاز ثبوت عرض لا فى محل ، ثبت هذا فيما يماثله .

ومما يوضح اضطراب الدلالة على أصولهم: أن من أركان الدلالة إستحالة قيام العرض بموجودين ، وهذا غير مستمر لهم . فإنهم جوزوا قيام تأليف واحد بجزئين على ما سنوضحه إن شاء الله عند ذكرنا أحكام الأكوان . والدلالة التى قبل هذه غير مستقيمة أيضا على أصولهم ، فإن/المعول فيها على أن ما يقبل الأعراض لا يخلو منها ، وهذا ما أفسدوه على أنفسهم ، وسدّوا سبيل إثباته . إذ صار البصريون إلى جواز عرو الجواهر عن[ها] ما عدا الأكوان من الأعراض . وأجاز البغداديون خلوها عن الأكوان ، ومنعوا تعريها عن الأكوان . فما منهم طائفة إلا جوزوا خلو الجواهر عن قبيل من الأعراض ، فلا يستقيم لهم مع ذلك تمهيد الدلالة . والدلالة المخصصة بالأكوان غير مستقيمة على أصولهم ، فإنا بنيناها[1] على أن الإختصاص بالجهة مختص بما يتحيز . 85

ومن أصل المعتزلة أن العرض مختص بجهة محله ، ويثبت له حكم الإختصاص بالجهة ، كما يثبت للجوهر وإن لم يكن متحيزاً . وهذا يقرر[2] فى الإدراكات ، إن شاء الله .

والذى يوضح بطلان ذلك على أصولهم أنهم أثبتوا للجواهر[3] حالتين تتحيز فى احداهما ولا تتحيز فى الأخرى ، وغير المتحيز مثل المتحيز ، فإن لم يبعد جوهر غير متحيز ، لم يبعد كائن غير متحيز .

ومما تمسك به الأئمة فى إحالة قيام العرض بالعرض أن قالوا : لو قام علم بعلم ، فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجود الآخر ، فليس أحدهما بأن يكون محلا أولى من الثانى ، وليس أحدهما بأن يكون حالا قائماً بمحله أولى من الآخر ،

---

(١) ب : ثبتناها   (٢) ب : نقرر   (٣) ب : للجوهر

إذ كل واحد منها وجد بحيث الثانى ، وليس يتميز أحدهما عن الآخر بوصف على التحقيق . وليس ذلك بمثابة الجوهر والعرض . فإن الجوهر بخلاف العرض فى صفة نفسه ، ويستحيل عليه الحلول والقيام بالغير . وهذا واضح فى تثبيت ما قلناه .

وسبيل تحرير الدلالة أن نقسم الكلام فنقول : إذا وجد علم بحيث علم ، لم يخل إما أن يكون أحد العلمين عالماً بالثانى ، وإما أن لايكون واحد منها عالماً(١) بالثانى ، وإما أن يكون كل واحد منهما عالماً(٢) بالثانى ، ويستحيل المصير إلى أن واحداً منهما غير عالم مع قيام العلم . إذ لو جاز قيام العلم بالعرض — والذى قام به العلم غير عالم — جاز ذلك فى قيام العرض بالجوهر ، وهذا واضح الفساد/ ٨٦ مغن بوضوحه عن بسط القول فيه . ويبطل أن يكون العالم أحدهما لما أوضحناه من أنه ليس أحدهما فى ذلك بأولى من الثانى .

وإن زعم الخصم أن كل واحد من العلمين عالم بالثانى ، كان ذلك نهاية الجهل ، ويلزم منه أن يكون الشىء حالا فى الشىء ومحلاله ، وهذا غاية التناقض . وقد ثبت أن العالم من قام به العلم . والذى يقرر فساد ذلك أنا لو قدرنا ثلاثة من العلوم قامت بحيث وجود علم واحد ، لم يكن إطلاق القول بأن كل واحد من العلوم الثلاثة عالم بأحد العلمين اللذين هما سواه ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك من الثانى . وهذه نهاية من الجهل لايلتزمها محصل . فهذه لمع كافية فى إثبات ما رمناه .

والطريقة الأخرى غير مستقيمة على أصول المعتزلة من وجوه : منها أن المعول فيها على [ما] قدمناه من أن أحد العلمين ليس بأولى من الثانى . وقد أبطلت المعتزلة ذلك بأوجه منها : أنهم زعموا أن السواد الطارىء ينافى وجود البياض القائم بالمحل ، مع قطعها بأنه ليس أحدهما أولى بمضادة الثانى من الآخر ، ثم اختص أحدهما بالمضادة ، وربما أفسدوه من أركان الدلالة : أنهم جوزوا

---

(١) أ : عالم (٢) أ : عالم

ثبوت حكم العلم ، لمن لم يقم به العلم ، حيث قالوا : إن العلم القائم بجزء من الجملة يوجب حكم العلم الجملة ، ولا يوجبه لمحله على الإختصاص ، فتظل[1] عليهم رعاية ما مهدناه .

فصل

[فى استحالة قيام العرض بنفسه]

فإن قيل : مادليلكم على استحالة قيام العرض بنفسه ؟

قلت[2] : الدليل عليه أن العلم ونحوه لوقام بنفسه ، لم يخل إما أن يعلم به ويثبت حكمه ، أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، كان ذلك إنقلاب جنسه على ماسبق إيضاحه .

وإن قال الخصم : إنه يعلم به، طولب عند ذلك بذكر العالم به ، فلا يجد إلى إبدائه سبيلا . ومن الدليل على ذلك أن العرض لوقام بنفسه لقبل العرض . وذلك أن المصحح لقبول الجوهر المعانى قيامه بنفسه ، فإنا إذا أسبرنا أوصاف الجواهر ، وعرضناها على التقسيم ، لم يصح كون الشىء من صفاتها مقتضيا قبول/المعنى إلا صفة القيام بالنفس. ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم ، لزم طرده فى كل مايقوم بنفسه ، وفى إبطال قيام العرض بالعرض إبطال قيامه بنفسه . ٨٧

فإن قيل : فجوزوا قيام الحوادث بذات القديم للقيام بالنفس ، وجوزوا كذلك أيضا قيام الصفات القديمة[3] بالجوهر .

قلنا : هذا خارج عن غرضنا . فإنا قلنا المصحح لقيام المعنى على الجملة القيام بالنفس . ولم نتعرض لتفصيل المعانى ، ولم يستحل قيام الحوادث بذات القديم

---

(١) ب : فيطل (٢) ب : قلنا (٣) ب : القديم

من حيث كان معنى ، وإنما استحال من وجه آخر . وكذلك لم يستحل قيام الصفة القديمة بالجوهر من حيث كان معنى ، بل استحال ذلك لحدوث الجوهر ، وتقدم وجود الصفة القديمة عليه ، واستحالة إنتقالها عن الموصوف بها إلى الجوهر عند حدوثه ، فاستمرت الدلالة . ولا مطمع المعتزلة فى إثبات هذا الأصل ، مع ما قدمناه من مناقضاتهم ، ولامعنى لإعادتها .

القول فى الأصل الثالث

وهو يشتمل على

إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض

اعلموا — وفقكم الله — أن من مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض . ثم الأعراض تنقسم : فنها ما يجمع ضروبا منها اسم واحد ، ثم هى مختلفة متضادة ، ومنها مالايوصف بالاختلاف . فأما ماوصف[1] بالاختلاف والتضاد فمعظم الأعراض كاللون ، والطعم ، والكون ، والرائحة ، فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسم واحد ، وهى مختلفة متضادة . ثم اسم اللون ينطلق على مختلفات متضادة كالسواد والبياض ، والحمرة والصفرة . ولايجوز خلو الجوهر عن ضرب من هذه الضروب ، ولايجوز أن يحتمل ضربين منها معا . فإن المختلف من الألوان متضاد ، وكذلك القول فى الطعم والريح والكون .

ومن قبيل الأعراض مالايثبت فيه أضداد مختلفة ، وذلك نحو البقاء إذا أثبتنا البقاء معنى ، فليس له ضد يخالفه . وتحرير القول فيه أن الجوهر إذا كان فى حالة ٨٨ يجوز أن يقبل البقاء فيها ، فلاتخلو عنه ، وليس/له ضد يخالفه ، فنقول : إنه لايخلو عنه أو عن ضده . وفى أضداد العلوم والقدر والارادات كلام يطول تتبعه وسنوافى به[2] فى موضعه إن شاء الله . فهذا ماصار إليه أهل الحق .

---

(١) ب : يوصف (٢) أ : وسيوافونه

وذهب الدهرية إلى أن الجواهر القديمة كانت عرية عن الأعراض في الأزل، وعمموا ذلك فى جميع أجناسها : الأكوان منها وغير الأكوان. وذهب الصالحى* — من المنتسبين إلى الملة — إلى جواز تعرى الجواهر عن جميع الأعراض، وافترقت[1] مذاهب أهل البصرة وبغداد فى ذلك . فصار البصريون إلى منع تعرى الجواهر عن الأكوان، وتجويز عروها عما عداها من الأعراض . وصار الكعبي ومتبعوه — وهم البغداديون — إلى منع تعرى الجواهر عن الأكوان ، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض . وسبيلنا أن نوضح وجه الرد على الدهرية ، ثم ننعطف على الإسلاميين .

[الرد على الدهرية]

فأما الرد على الدهرية من أوجه : أقربها أن نعرض الكلام عليهم فى الأكوان فنقول : من يخالفنا فى إثبات الجواهر فى الأزل لايخلو : إما أن يثبتها مجتمعة متلاصقة أو مفترقة متباعدة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة . فإن أثبتها مجتمعة أومفترقة، فالاجتماع والإفتراق كونان . فقد صرح بأنها لاتخلوا عن الأكوان . وإن زعم أنها مجتمعة مفترقة معاً ، فقد أثبت الاجتماع والافتراق ، وهو ما نبغيه ولكنه ناقض فيه . على أن إثبات الوصفين على الإجتماع معلوم بطلانه ضرورة ، إذ العاقل يضطر إلى معرفة استحالة كون الشيئين مفترقين فى حال كونهما مجتمعين .

والذى يوضح ذلك : أن الافتراق ينفى الإجتماع وكذلك الإجتماع ينفى الافتراق . فمن أثبت الإجتماع ، وأثبت الافتراق ، فقد نفى الاجتماع باثبات الافتراق ، وكأنه جمع بين نفى الشىء وإثباته ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

---

(١) أ : اقتربت

* الصالحى : هو صالح بن عمر الصالحى من المرجئة . وهو رئيس فرقة الصالحية أنظر : اللباب لابن الاثير ٢ : ٤٦ .

وإن زعم الخصم أنها لم تزل غير مجتمعة ولا مفترقة ، كان ذلك باطلا ،
٨٩ مدركا بطلانه بضرورة العقل . فإنا إذا فرضنا الكلام فى جوهرين ، / وهما
متحيزن شاغلان لحيزين ، لايجوز وجود أحدهما ، بحيث الثانى ، فلابد أن
يكون أحدهما ملاصقا للثانى منضما اليه ، أولا يكون منضما إليه . فإن كان منضما
إليه ، فهما مجتمعان (١) ، وإن لم يكن ملاصقا له ، بل كان فى حيز نائى عن حيزه
فهما مفترقان ، وهذا معلوم ببدائه العقول .

وإن راغ الخصم وجوّز وجود جواهر بحيث جوهر واحد ، كان ذلك
مصيراً إلى تداخل الجواهر ، وقد أوضحنا بطلانه بما فيه مقنع ، وسنعطف عليه
عند ذكرنا تفصيل الرد على القائلين بالعنصر والهيولى . فإن قال قائل : ألستم
اعتقدتم صانعا للعالم موجوداً ، ثم زعمتم أنه(٢) غير متصل بجواهر العالم ولا
منفصل عنها(٣) ، فإن لم يبعد ذلك منكم فى الصانع وصنعه ، فلا تستبعدوه منا
فى الجواهر .

وهذا الذى قالوه غير متقبل فى حكم النظر أولا ، فإنا تشبثنا فيما ادعيناه
بالضرورة ، وإدعاء البديهة . والقوادح والإعتراضات إنما توجه على المستدلين ،
ومدعى البديهة غير مستدل . فسبيل الخصم وإلزامه ، كسبيل أهل السفسطة ، إذا
اعترضوا على المشاهدات والمحسوسات بالأحلام وضروب التخييلات .

على أنا نقول : إذا فرضنا الكلام فى متحيزين(٤) شاغلين لحيزين ، ورتبنا على
ذلك غرضنا ، والرب سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ، ومالا حيز له فلا يختص
بجهة فى قرب أو بعد ، وهذا أوضح(٥) عند التأمل .

ومما تمسك به الأئمة فى الرد عليهم أن قالوا : إذا زعمتم أن الجواهر فى الأزل
لم تكن مجتمعة ولا مفترقة ثم اجتمع منها ما اجتمع ، وافترق ما افترق ،

---

(١) ب : مجمعان (٢) أ : مكررة (٣) ب : منفصلا
(٤) ب : + من (٥) ب : واضح

فالذى اجتمع منها لايخلو : إما أن يجتمع عن افتراق أو يجتمع عن غير إفتراق فإن إجتمعت عن إفتراق ، فقد وضح قيام الافتراق بها قبل . وإن إجتمعت ولم تكن مفترقة قبل ، فهذا معلوم بطلانه ضرورة . فإن/ كل شيئين موجودين يحدث ٩٠ فيهما وصف الاجتماع ، ولم يكن متحققا ، فلابد أن يحدث الإنضمام عن تباعد . وأن يحدث تلاصق عن تباين ، وما قررناه فى الإجتماع اللازم ترتيبه على الإفتراق ، فيقرر[1] فى الإفتراق ، ويلزم ترتيبه[2] على الإجتماع .

فإن قيل : لو لزم ما قلتموه فى المجتمعات والمفترقات[3] ، لزم مثله فى الاجتماع والإفتراق ، حتى يقال لا يعقل افتراق إلا عن إجتماع ، ولا إجتماع إلا عن إفتراق ، وهذا يفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه مقابلة عبارة بعبارة ، وليس الغرض تتبع الألفاظ وصيغتها ، وإنما المقصد معانيها ، فلم ننكر عليكم ما قلتموه لتقليب الاجتماع والافتراق ، ولكنا رجعنا إلى المعقول : فعرفنا بديهة أن المتحيزين إذا كانا موجودين فى حالة غير مفترقين فيها ، ثم افترقا فى الحالة الثانية ، فلابد أن يكونا مجتمعين قبلها ليفترقا ، وليس كذلك الإفتراق . فإنه لا يبعد فى موجب العقل أن يبدع الله الجواهر ، ويخلق فيها إفتراقاً لتكون متبددة فى أول الفطرة . وإنما البعيد أن نثبت لها وجوداً[4] قبل افتراقها من غير اجتماع ولا إفتراق ، فوضح ما قلناه واندفع ما سألوه .

ومما تمسك به المحققون أن قالوا : قد أعطيتمونا معاشر الدهرية استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض بعد أن قبلتها ، ومنعتم عودها عنصراً بسيطاً ، وأوجبتم قبولها الأعراض فيما لايزال وجوباً ، فلا تخلون إما أن تقولوا : وجب ذلك لها فيما لا يزال لانفسها ، فيلزم منه طرد ذلك فى الأزل لوجود أنفس

---

(١) (ب) : فيتقرر
(٢) ب : ترتبه
(٣) أ : + واو
(٤) ب : وجود

الجواهر فى الأزل عندكم . وإما أن تقولوا ثبت ذلك لمعنى . فإن قلتموه ، لزمكم القول بقيام ذلك المعنى بالجوهر . ثم تبقى عليكم الطلبة فى قبول ذلك المعنى، فيلزم إثبات معنى آخر يوجب قبول المعنى الأول ، ثم يتسلسل القول . وإما أن/تزعموا ٩١ أ هذا الحكم وهو [أن] وجوب قبول الأعراض ثبت لا للنفس ولا لمعنى ، وهذا باطل . إذ لوجاز ثبوت هذا الحكم فى وقت مخصوص مع جواز ثبوته قبله وبعده من غير مقتض ، جاز أن يثبت للجوهر حكم التحرك من غير مقتض ، وفيه تصريح بنفى الأعراض . والقول بالعروّ عن الأعراض فرع للقول بثبوتها ، فلم يبق بعد ذلك إلا القطع بأن الجواهر إنما تقبل الأعراض لأنفسها .

فإن قيل : أليس الخلق يختص بما لا يزال ويمتنع فى الأزل ، فكذلك قبول الأعراض يثبت فيما لا يزال ولا يثبت فى الأزل . وزعم (١) أن التقسيم الذى ذكرناه ، ينعكس علينا فيما ألزمه ، وهذا الذى قاله باطل من أوجه : أقربها أن الذى أحلناه : إثبات خلق أزلى ، وهو مستحيل أبداً ، إذ الأزلى ما لا أول له ، والخلق ما افتتح إيجاده ، والجميع بينهما تناقض .

والذى جوزناه خلق مفتتح ، فحيث تصور (٢) ذلك يجوز . ثم إذا تصور ، وكان مفتقراً إلى قصد قاصد واقتضاء مقتض، وخصمنا يزعم أن الأعراض يقبلها الجوهر من غير مقتض فيما لا يزال ، فاستبان افتراق مذهبنا .

ثم نقول : لو تجوزنا فقلنا [إن] ثبت (٣) الخلق بالقدرة لنفسه ، لم يلزمنا فيه ما يلزمكم لو قلتم إنه قبل العرض لنفسه ، فإنكم لو قلتم ذلك ، لزمكم إثبات ذلك فى الأزل ، إذ أثبتم أنفسها فى الأزل . ونحن لم نثبت للخلق قبل حدوثه نفسها ، فيلزمنا (٤) ما لزمكم ، فاستبان إندفاع السؤال من كل وجه .

---

(١) أ : وزعموا
(٢) ب : فحين يتصور
(٣) ب : يثبت
(٤) ب : فلزمنا

وإن ينهج الخصم ، فاثبت مخصصاً للجواهر بحكم قبول الأعراض ، فقد أجابنا إلى أقصى الغرض ، حيث أثبت مدبراً مخصصاً ، وكفانا مؤونة التطويل ، وعاد الكلام معه إلى المنهج الذى تكلم به الإسلاميون [1] ، إذا جوزوا تعرى الجواهر عن بعض الأعراض أو عن جميعها ، فهذه جمل مقنعة فى الرد على الدهرية .

فصل

[فى استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض]

يشتمل على الرد على المنتمين إلى الإسلام المجوزين عرو الجواهر / عن بعض أجناس الأعراض . ٩٢

فمن أوضح الدلالة على استحالة عرو الجواهر عن الأعراض ، إتفاق الكافة على استحالة خلوها منها مع قيامها بها . فكما استحال ذلك بعد قيام الأعراض ، وجبت استحالته فى مفتتح الفطرة .

وسبيل تجويز الدلالة أن نقول : إذا أحلتم عرو الجواهر عن الأعراض بعد قيامها بها ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إن ذلك لنفس الجوهر ، فيلزمكم طرد ذلك فى أول الخلق أيضا . وإما أن تقولوا : إن الجوهر لا يخلو عن الأعراض لقبوله لها ، فيلزم طرد ذلك فى أول الخلق أيضاً . وإن قلتم : إن الجوهر إنما لم يخل عن الألوان بعد قيامها ، لأن اللون الذى قام به أولا ، لا يعدم إلا بطرو ضده ، ثم لا يعدم الضد الطارىء إلا بطار آخر ، فلا يخلو الجوهر عن لون أو ألوان متعاقبة. وهذا ما عليه معولهم فى إحالة تعرى الجواهر من الألوان بعد قيامها بها . وهذا غير سديد لوجهين :

أحدهما : أن ما قالوه من عدم الشىء بضده بنى على فاسد أصلهم ، وهم غير

---

(١) أ : الاسلاميين

مساعدين عليه . على أنا لو نقول : لو سلمنا لكم ما قلتموه جدلا ، لم يكن فيه مستروح ، إذ البياض السابق إلى الجوهر يعدم أولا ، ثم يعقبه السواد بعد عدم البياض. ولستم تقولون إن وجود البياض لا ينتفى إلا بعد وجود السواد ، إذ لوقلتم ذلك ،والتزمتم إجتماع الضدين ، لاستثبت(١) لكم ماقلتموه (٢) ورمتموه من توقف انتفاء كل لون على وجود ضده. وإذا لم تقولوا ذلك ، وزعمتم أن عدم البياض يسبق وجود السواد ، فلا أثر إذاً لوجود السواد فى إعدام البياض. فهلا قلتم : إن البياض يعدم ، ويجوز أن لا يعقبه سواد ، مصيرا إلى جواز تعرى الجواهر ؟ وهذا لا مخلص لهم منه . وهو مطرد على كل فريق من البصريين والبغداديين فى جملة ٩٣ أجناس الأعراض / .

ومما نستدل به على البصريين أن نعتبر الألوان بالأكوان. وسبيل(٣) الاعتبار أن نقول: قد أعطيتمونا إستحالة تعرى الجواهر عن الأكوان، فلا يخلو: إما أن يكون ذلك لقبول (٤) الجوهر الأكوان أو لنفس الجوهر . فإن كان لقبوله لها ، فهذا الوفق متحقق فى الألوان ، فالتزموا قبول ما قلتموه فى الأكوان . وإن زعمتم أن ذلك لنفس الجوهر ، فنفسه بالإضافة إلى الأكوان كنفسه بالإضافة إلى الألوان ، إذ لا ينفصل قول من قال : الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه ، من قول من قال : إنه لا يخلو عن الكون لنفسه ، والقولان متماثلان قطعا . فإما أن يبطلا أو يصحا ، وليس صحة أحدهما أولى من صحة الثانى .

وإن زعم الخصم أن استحالة تعرى الجواهر عن الأكوان معلوم ضرورة .

قلنا : هذا لا يقدح فى الدليل ، فإن المنظور فيه ، المستدل عليه ، يعتبر بالمعلوم ضرورة .

---

(١) أ : لاستتب

(٢) ب : — واو

(٣) ب : فسبيل

(٤) ب : القبول

على أنا نقول لخصومكم : ادّعى (١) مثل ذلك فى الألوان ، فإن أجسام العالم لو تركبت جملتها ومَشَلَت (٢) بين عينى شخص ، وتعلقت بها رؤيته ، فلابد أن تكون على هيئة ، ولون ، ومنظرة مخصوصة ، بحيث لو قدر طرو ألوان أخر عليها ، لاختلف المنظران (٣) ، كما يختلف منظر الأبيض والأسود ، فقد استوى القولان .

والكعبى وأشياعه يدعون من الضرورة فى الألوان ما ادعاه البصريون فى الأكوان . وإن زعم الخصم أن الجوهر يتضمن الأكوان ، ولا يتضمن الألوان ، لم يكن تحت هذا القول معنى ، إذ لا معنى للتضمن (٤) إلا استحالة التعرى عن الأكوان ، فآل محصول القول إلى أن الجواهر لا تتعرى عن الأكوان ، وتتعرى عن الألوان . وهذا رجوع إلى محض الدعوى .

ومما تشبث به القاضى رضى الله عنه فى « الشرح » أن قال : تعاقب الأعراض على الجواهر لازم ، ويستحيل المصير إلى إبطاله لتجويز التعرى عن الأعراض ، كما يستحيل المصير إلى تجويز اجتماع المتضادات لما فيه(٥) من إبطال تعاقب الأعراض. وسبيل التحرير / أن يقال : لما استحال بطلان التعاقب باجتماع المتضادات فى حال. ٩٤ إستحال ذلك فى كل حال . فكذلك إذا استحال بطلان تعاقب الأعراض بالتعرى عنها بعد قيام الأعراض بالجواهر ، وجب أن يستحيل ذلك إبتداء ، ووجه القول فيه كما سبق .

و(٦)من ذهب مذهب الكعبى ، قامت عليه الأدلة الموجهة على البصريين ، وخص بما يوجه على الملحدة فى الأكوان ، ولا معنى لإعادته .

---

(١) ب : ادعاء
(٢) ب : مثل
(٣) ب : لاختلفت المنظرتان
(٤) ب : التضمن
(٥) أ : لما فيه . مكررة
(٦) أ : — واو

وأما الصالحى ، فتوجه عليه الأدلة المقامة على الدهرية و(١)الإسلاميين ، ويخص بضرب من الإلزام لا محيص له منه ؛ وذلك أنا نقول : إذا جوزت تعرى الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدث الجواهر ، إذ لا سبيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدمناه ، وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر ، فهو مردود .

ومما يعم كافة مخالفينا من المنتمين إلى الإسلام أن نقول : قد اتفقنا على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، ولا دليل على ذلك إلا أن يقال : لو قَبِل (٢) الحوادث لم يخل منها ، وأنتم أفسدتم ذلك على أنفسكم . ولو حاولوا إثبات مرامهم بطريقة أخرى، لم يجدوا إليها سبيلا .

وقد ذكر الأستاذ أبو بكر والأستاذ أبو اسحق طريقة فقالا : إذا أدرك المدرك جوهراً، ثم قام به سواد ، فأدركه مع السواد ، فيعلم تفرقة ضرورية بين حالتى الجوهر ، ولا تتعلق التفرقة إلا فى شيئين . فدل أن التفرقة تعلقت بالسواد ولون آخر قبله ، إذ يستحيل أن تتعلق التفرقة بذات الجوهر والسواد ، إذ لو تعلقت التفرقة بهما لأدركهما المدرك مع استمرار السواد القائم بالجوهر . فوضح أن التفرقة المدركة بين حالتى الجوهر لم ترجع إلى ذات الجوهر والسواد ، وإنما رجعت إلى السواد ولون آخر قبله .

وهذه الطريقة مدخولة عندى من وجهين : أحدهما أن للقائل أن يقول : إن التفرقة على الوجه الذى ادعيتموه غير مسلم (٣) [بها] ، بل أقصى ما فيه أن نرى الجوهر وحده ، ثم نرى معه لونا (٤)، فنفصل بين رؤية شىء واحد وبين رؤية شيئين .

---

(١) أ : — واو

(٢) ب : قبل

(٣) ب : مسلمة

(٤) أ ، ب : لون

والوجه الآخر أنا نجوّز أن يخلق / الله لنا إدراكا (١) متعلقا بالجوهر ٩٥ دون لونه ، ثم يخلق لنا إدراكا متعلقاً بلونه . والإدراك أولا لم يتعلق بحال الجوهر وعرض زائد عليه ، وهذا لازم لا محيص عنه . فهذه جمل مقنعة فى إثبات ما رمناه .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المخالفين

إعلموا أحسن الله إرشادكم أن معظم شبه مخالفينا ترجع إلى طريقة واحدة ، وهى أنهم قالوا : الجوهر والعرض موجودان متغايران محدثان ، لا يوجب أحدهما الثانى ولا يقتضيه . وسبيل كل فعلين صادرين من الفاعل أن يجوز ثبوت أحدهما دون الثانى ، إذ الفعل يصدر على اختيار الفاعل ، ويستحيل أن يوجب أحد الفعلين إحداث الفعل الآخر ، واعتبروا ذلك بالعرضين والجوهرين . فنقول : إذا صدر هذا عن البصريين فى الألوان ، انتقض عليهم فى الأكوان . وإن صدر عن البغداديين فى الأكوان ، بطل بالألوان . وإن صدر من الصالحى ، فيبطل من أوجه أقربها : إن الذى قاله فى الجوهر ينعكس عليه فى العرض ، ويلزمه تجويز عرض بلا جوهر لصدور العرض على إختيار الفاعل .

ومما يوضح فساد ذلك : أن فعل السواد يمنع من فعل البياض ، مع تحقق الاختيار فى العرضين . فلئن لم يبعد امتناع أحدهما بالثانى ، لم يبعد لزوم أحدهما عند ثبوت الثانى فى محل التنازع .

فإن قال : إن اجتماع الضدين من المستحيلات ، ولا يوصف القادر بالاقتدار على المحال .

---

(١) أ : إدراكنا

قيل : وكذلك وجود الجوهر دون الأعراض مستحيل لما قدمناه ، فكذلك استحالة جواهر لا تجتمع ولا تفترق .

ومما يوضح فساد ما تمسكوا به : أن الحياة شرط فى ثبوت العلم ، ثم العلم والحياة فعلان ، فهلا ثبت العلم دون الحياة على قضية مذهب الخصم ؟

ومما نعارضه به أن نقول : من قامت به آلام وأسقام ، وانتفت عنه الآفات المانعة من العلم ، فيعلم ما قام به من الألم لا محالة . فلئن لم يبعد اقتران العلم والألم وجوباً ، لم يبعد ذلك فى الجوهر والعرض .

٩٦ ومما يتعلقون به : التمسك بضروب لا معنى للاستدلال / بها ، منها : أنهم يقولون الماء والهواء لا لون لهما ، والحجارة والخشب وقشور الجوز واللوز ونحوهما لا طعوم لها ، وكل ما ذكروه باطل .

فأما الماء فلا ينكر لونه إلا معاند . بيد أنه اختص بلون مخالف لسائر ألوان الأجسام . وفى الناس من قال : إنه على لون البياض ، ويظهر ذلك بأن يقطر الماء من علو إلى سفل ، فيتبين أنه على لون البلّور . وهذا كلام فى تفصيل اللون وأصله معلوم قطعاً . ولو ساغ إنكار لون، لما ساغ إنكار البياض وما عداه من الألوان. وأما الهواء فمن الناس من قال إنه غير مدرك فى وقتنا ، ومنهم من قال إنه مدرك مرئى . فمن نفى كونه مدركاً ، سقطت عنه الطلبة فى لونه . ومن أثبت كونه مدركاً — وهو الصحيح — أثبته ذا لون ، وزعم أنه إذا جنّ الليل ، أظلم الهواء ، وضرب لونه إلى السواد ، وإذا أضاء النهار[1] أضاءت أجزاء الهواء وضربت إلى البياض ، وكل ذلك تكلف . فإن أكثر ما فيه أن يسلم الخصم أنا لم ندرك لون جوهر ، ولا يدل عدم إدراكنا له على انتفائه ، فإنا إنما ندرك ما يخلق لنا إدراكه .

وأما ما ذكروه من نفى الطعم عن ضروب من الأجسام ، فساقط ضرورة

---

(١) ب : أنهار .

وبديهة . فإن الحجر لو سحق واستفت[1] سحاقته ، لأدرك طعمها ، وكذلك القول فى كل ما ألزموه .

ولو سلمنا لهم جدلا ما راموه ، لما كان فيه حجة ، لما قدمنا من أن عدم الإدراك لا يدل على عدم المدرك . فهذه جملة شبههم ووجوه التقصى عنها .

واعلموا أنه لا مطمع للمعتزلة فى إثبات هذا الذكر ، مع تناقض أقوالهم وتنافرها ، على ما اشتمل الفصل عليه ، فلم يطرد لهم إذاً أصل من الأصول المقدمة ، أعاذنا الله من المناقضات فى[2] أصول الديانات .

القول فى الأصل الرابع

وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها

والذى يحقق ذلك أوجه : أقربها ما ذكره شيخنا رضى الله عنه ، وذلك أنه قال : من نفى الأولية على الحوادث ، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحاداً ، ثم تقدر الفراغ منها ، وتحقق تصرمها ، فقد جحد الضرورة وبديهة العقل / وذلك أن ما لا نهاية ٩٧ له لا عدد يحصره ، ولا مبلغ يضبطه . [و]يستحيل بضرورة العقل . ـ قطعاً[3] ـ أن تمضى الآحاد على إثر الآحاد تواليا وتعاقبا ، ثم يفضى ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له . فهذا معلوم بطلانه ، مدرك فساده بديهة . وأقرب الأمور فيه : أن الجمع بين نفى النهاية والمصير إلى التناهى تناقض لا ينكره لبيب . فإذا وضح ذلك قلنا للدهرية : من قضية أصلكم أنه انقضى قبل الدورة التى فى وقتنا هذا دورات لا نهاية لها ، فإذا انقضت ، فقد انتهت . وكيف ينتهى ما لا يتناهى واحداً واحداً ، وهـذا ما لا يستريب فيه منصف .

وربما عبّر شيخنا عن ذلك فقال : شرط كل حادث على أصول الدهرية أن

---

(١) أى ابتلعت (٢) ب : و . (٣) أ ، ب : وقطعاً

ينقضى قبله آحاد ما لا نهاية له . ومآل(١) ذلك فى التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث حادث إلا بعد أن ينقضى ما لا ينقضى . ومن ذلك قال أهل الحق : إن فى تقدير حوادث لا نهاية لها(٢) نفى لجملة الحوادث ، فإنها لو ثبتت ، لكان كل واحد مشروطاً بمحال ، وهو انقضاء ما لا ينقضى قبله ، وكل ما علق ثبوته بمحال ، كان محالا . وهذه الطريقة مغنية فى إثبات ما نرومه .

ثم سلك أئمتنا طرقاً فى الحجاج : منها أن قالوا : من أثبت الحوادث ، ونفى الأولية فيقسم عليه القول ، ويقال له : نفى الأولية لا يخلو : إما أن يرجع إلى موجود واحد ، وإما أن يرجع إلى موجودات . فإن رجع ذلك إلى موجود واحد ، أثبتوه فى الأزل ونفوا أوليته . فقد أثبتوا قديماً لا أول له ، وأثبتوا حوادث متناهية لها أول . واستبان أن الذى نفى عنه الأولية ليس من الحوادث ، بل هو متصف بالقدم فى نفسه ، وما هو من الحوادث ، فالنهاية والبداية لازمتان له .

وإن زعم الخصم أن نفى الأولية يرجع إلى موجودات ، ولا يتخصص بموجود واحد ، كان ذلك واضح البطلان . فإن كل حادث له أول . فينبغى أن يصرف نفى الأولية إلى ذات أزلية ، وإثبات حادث أزلى تناقض لا خفاء به .

ومما تمسك به الأئمة أن قالوا : حقيقة الحادث : الموجود الذى له أول . فإذا كان / هذا حقيقة الحادث الواحد ، فحقيقة الحوادث : هى التى لها أول . إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد . والذى يقرر ذلك أن الجوهر الواحد إذا كان من حقيقته التحيز ، فالجواهر متحيزة إذا ثبت كون الجوهر الواحد متحيزاً . ٩٨

وقد التزم بعض الأغبياء على ذلك سؤالا فقال : قد يثبت لحالة الاجتماع من

---

(١) ب : وقال (٢) ب : + تتناهى

الحكم ما يثبت فى الانفراد ، فإن الواحد لو أخبر عما شاهده ، لم يقتض إخباره العلم بالمخبر ، ولو أخبر عدد التواتر عما شاهدوه ، تضمن اخبارهم العلم بالمخبر فرقاً بين الإفراد والاجتماع ، وهذا خاف من الكلام مرذول . وذلك أن الذى تمسكنا[1] به مرتبط بالحقائق ، والذى ألزمه السائل ليس من قبيل الحقائق . وذلك أن إخبار أهل التواتر - ليس يوجب العلم بحقيقته[2] - راجع إلى أجناس المخبرين أو إلى أجناس أخبارهم ، ولكنه منوط باطراد العادة . ويجوز فى المعقول تقدير انخراق العادة فى إخبار أهل التواتر ، حتى لا يعلم المخبر . وإذا سبق المقتضى الانقضاء ، وجب متأخر عنه ، وإذا تأخر عنه ، كان له أول منه ابتدأ . والمنقضى الذى سبقه له أول أيضاً ، لأنه قبل الانقضاء ، والانقضاء يعقبه . وإذا[3] تقدم الانقضاء منقض ، وجب أن يكون لهما أولان ، وهذا موجب تناهيهما . فَسوزَانة وزَان الحركة ، فإنها أبداً مسبوقة بأنها تفريغ جهة وإشغال أخرى . والتفريغ لا بد أن يسبق بإشغال ، فهى أبداً مسبوقة ، وهى أبداً لها أول . كذلك ها هنا فى الانقضاء المسبوق بمنقض عند إخبارهم . وكذلك يجوز تقدير إطراد العادة فى أن نعلم صدق المخبر الواحد إذا كان صادقاً . فاستبان خروج ما ألزمه السائل عن غرضنا ، بل الذى أردناه إيضـاح حقيقة ، والحقائق لا تختلف بالانفراد والاجتماع .

ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا فرضنا الكلام فى وقتنا هذا ، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له ، ولو فرضنا قولنا فى الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور ، لقال الخصم فيه : إنه انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يزال يقدم الوهم ويقدر[4] الانقضاء قبله . ويجرنا هذا الكلام إلى أحد أمرين كلاهما ينقضان أصول الدهرية .

---

(١) أ : تمسك

(٢) أ : بحقيقة

(٣) ب : فإذا

(٤) ب : ويقرر

أحدهما أن نقول : ينتهى الوهم إلى وقت يقال فيه الآن ينصرم ما لا يتناهى ، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت . فإن ارتضى الخصم ذلك ، كان باطلا بضرورة العقل . فإنا نعلم أن تقدير وقت قبيل ذلك الوقت المعين الذى فرضنا الكلام فيه ، كتقدير ذلك / الوقت ، وليس أحدهما أولى من الثانى ، ثم كذلك القول فى وقت قبله إلى غير أول .

٩٩

والذى يوضح ذلك : أنا لو خصصنا ذلك بوقت معين ، لزم منه ، إذا نفى قبل هذا الوقت ، حادث واحد ، فالذى قبله متناه ، وما كان متناهيا ، لا يصير بواحد غير متناه ، وهذا معلوم ضرورة وبديهة . فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول : إنما ننتهى فى تقديمنا أوهامنا إلى وقت يقال فيه : انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت ، فقد وضح بطلان ذلك .

وإن زعم الخصم أن لا ننتهى فى الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز ، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلا من غير أول ، فإن قال ذلك : اتضح تناقض قوله . فإن الذى يتحقق من غير أولية ، لا يتصور أن يقع قبله شىء ، حتى يكون مسبوقا به ويكون المتقدم عليه سابقا له . إذ ما لا أول له لا يسبق ، فكيف يتحقق قبل الانقضاء المحكوم به فى الأزل حوادث ، ثم انقضت . ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلى . وهذا تصريح بتقديم الحادث على الأزلى ، وهذا باطل بضرورة العقل .

قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى : هذه الطريقة التى طردناها(1) مقتضبة مجتلبة مما أشار إليه المشايخ رضى الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطربا للمتأخرين ، ولكنى لم أر هـذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين ، وهى مما ألهمنى الله تعالى لتحريرها ، ولو لم يكن فى كتابنا هذا سواها لكان بالحرى

---

(١) أ : طردناها

أن يغتبط به . فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وفى إيضاح إفساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض .

ولم نذكر هذه الكلمات متمدحين ، بل أوردناها[1] لنميز بين هذه الطريقة وبين ما عداها ، ولا نجرى جميع الأدلة مجرى واحداً فى الوضوح والخفاء . وقد ذكر الأئمة جملا من الأمثلة فى تحقق هذا الأصل نحو قول بعضهم إلى المعلق حدوثه / ١٠٠ بتقدم حدوث ما لا يتناهى عليـــه : يستحيل ويفضى إلى منع تصور الحدوث . وضربوا لذلك مثالا فقالوا : إذا قال القائل لمن[2] يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً . فلا يصح منه إعطاء درهم ولا دينار على قصد شرطه . وهـــذا ونحوه يندرج تحت[3] ما قدمناه من الطرق ، فلم نستحب الإطناب فى إيراد الأمثلة ، فإنا شرطنا فى كتابنا هذا التعرض للمقاصد من غير إخلال بها ، والإضراب عن التطويل بتكثير الأمثلة والعبارات ، والله ولى التوفيق .

فإن قال من الملحدة قائل: إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، وأشاروا بذلك إلى تجويز توالى الحوادث من غير انقضاء وتصرم . وهذا الذى ذكروه ساقط من أوجه : أقربها أنه ادعاء مجرد ، والكلام فى حكم النظر لا يخـلو : إما أن يكون دليلا ، وإما أن يكون قدحاً واعتراضاً . والذى ذكروه خارج من القسمين ، فإن ما قدمناه من الأدلة لا يقدح فى شىء منها ما ذكروه والذى أبدوه لا يصلح أن يكون دليلا ، فإنه اقتصار على دعوى مجردة ، ومعارضة لفظية من غير رعاية المعنى . وهذا القدر كاف فى الانفصال ، ولكنا نتعداه فنقول : حقيقـــة الحادث ما له أول . فنى نفى الأولية نفى حقيقة الحدوث ، وليس حقيقة الحادث ما له آخر ، فانفصل أحد الكلامين عن الآخر ووضح الفرق بينهما . ثم نقول : إنما الذى أنكرناه انقضاء ما لا يتناهى آحاداً

---

(١) أ ، ب : أوردناه (٢) : لن ب (٣) ب : بحيث

وتعاقباً ، وأحلنا أن ينقضى ما لا نهاية له بمرور الواحد بعد الواحد ، وقطعنا استحالة دخول ما لا يتناهى فى الوجود ، وهذا مستنكر فيما ألزمتموه . فإن الحوادث إذا كان لها مفتتح ، ثم كانت تتعاقب ، ولا يدخل فى الوجود إلا معدود ، ولا ينقضى إلا محدود ، فلو ألزمونا فى هذا الطرف انقضاء ما لا نهاية له ، لكان ١٠١ قادحاً . وقد وضح أنه لا ينقضى إلا ما له نهاية ، واندفع ما راموه . / والذى يوضح ما قلناه : إن خصومنا وإن سوغوا حوادث لا أول لها ، ثم وصفوها بالانقضاء مع انتفاء النهاية عليها ، فلا يسوغون إثبات حوادث لها أول ، ثم يتعاقب منها ما لا نهاية له . فالذى ألزمونا مما أقروا بإنكاره مع تجويزهم غيره. فقد راموا الجمع بين شيئين ، مع اعترافهم بافتراقهما . وهذا القدر كاف فى إيضاح ما رمناه .

وضرب بعض الأئمة للفرق مثالا فقال : نظير انقضاء ما لا ينقضى ، قول القائل : لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً ، فيستحيل منه الإقدام على إعطاء درهم على موجب شرطه . ونظير ما ألزمونا فى الآخر : لا أعطى درهماً إلا أعطى بعده آخر ، وذلك غير ممتنع . وذكروا سوى ما قلناه . وأحسن الأمثلة ما أوردناه مع الاستغناء عنه ، فإن مرامنا أوضح من أن يحتاج فيه إلى عضده بالأمثلة .

فصل

[فى أن للجواهر أولا]

إذا ثبتت الأعراض وثبت حدثها ، وثبتت استحالة تعرى الجواهر عنها ، واستبان أن للحوادث أولا ، فيخرج من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لم تعر عما له أول ، وإذا لم تعر عنه ، لم تسبقه ، إذ لو سبقته لكانت عارية عنه ، وما لا يسبق ما له أول ، فله أول . ولو خلينا(١) وقضية ترتيبنا فى الكتاب ،

---

(١) أ : تخلينا

لا كتفينا فى هذا الفصل بهذا القدر ، ولكن جرى رسم المحققين بايراد أمثلة واضح إندفاعها . وقد أشار القاضى رحمه الله فى « الشرح » إلى بعضها[1] ، فلم نجد بدآ من الإشارة إليها .

فإن قال قائل : ماقلتموه لايدل على تعيين أول للجواهر تخصيصاً بوقت ، فإذا لم يدل على تعيين وقت حدثها ، فينبغى أن لا يدل على أصل حدثها على الجلة . وهذا من ركيك القول ومرذوله . فإن الذى قلناه يستند إلى العلم الضرورى ، ويتضح مرامنا فيه بتقسيم البديهى مع تقرير ثبوت الأصول الأربعة . فإنه إذا وضح أن الجواهر لاتخلو عن الحوادث ، ولها أول ، فلاتخلو الجواهر إما أن تقدر قبل الحوادث ، أو تقدر مع الحوادث ، غير متقدمه عليها ولامتأخرة عنها ، أو تقدر متأخرة عنها . فإن قدرت متقدمة ، / فقد عريت عن الحوادث ضرورة على هذا ١٠٢ التقدير . وإن قدرت مقارنة،فلم تكن الجواهر إذآ موجودة قبل الحوادث . وإذا إنتفى وجودهاقبل الحوادث ، وتحقق وجودهامع الحوادث ، فقد بان أنها لم تكن فكانت ، وهذا معنى الحدوث . وإن قدرت الجواهر متأخرة عن الحوادث ،ففيها ثبوت ما نرومه من تأخرها ، وثبوتها بعد أن لم تكن . ولكنه يجر إلى أصل باطل وهو إثبات الأعراض قائمة بأنفسها . وقد قدمنا الدليل على بطلان ذلك . فاستبان أن كلامنا يستند إلى العلم الضرورى ، فلانقبل عليه شيئا من الترهات ومعارضات العبارات.

على أنا نقول : ليس من شرط معرفة الشىء تعين[2] وقته . والذى يوضح ذلك : صحة معرفة افتقار الكتابة إلى الكاتب ، والبناء إلى البانى ، مع الذهول عن الوقت الذى اتفق فيه البناء وتقدرت فيه الكتابة . فكذلك[3] الحدوث يعلم على الجملة ، وإن لم يتعين الوقت . فالذى يوضح ذلك أن الأعراض حادثة على الجملة ، وإن لم تتعين أوقات حدوثها . فإن لم يبعد ذلك فى الأعراض ، لم يبعد فيما قارن الأعراض ،ولم يسبقها . والتحقيق فيها : أنا عرفنا حدث الأعراض على الجملة

---

(١) ب : تعميمها . (٢) ب : تعيين (٣) ب : وكذلك

وثبوت الأولية لها ، فعرفنا حدث مالا يعرّى عنها على الجملة . ولو تعين لنا وقت أول حادث ، لتعين لنا وقت حدوث ما قارنه ولم يسبقه . ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه .

فإن قال قائل : الحوادث التى نراها طارئه على الأجسام فى وقتنا ، لاتدل على حدث الأجسام . والحوادث التى قبل هـذه مثلهـا ، فإذا لم يدل بعضهـا ، لم يدل سائرها . وهذا ركيك واضح البطلان . وكذا تحاول بمثل هذا الكلام رد ماثبت ضرورة . وسبيل إيجـاب الإنفصـال أن نقول : الحوادث التى فى وقتنـا وقعت الجواهر قبلها ، فلم تدل على حدثها ، وأول الحوادث لم تسبقه الجواهر ، فدل على حدثها . فوضح الإنفصال عن السؤال . ومما / يهذون به فى الأصلين ، معارضـات لفظية لامحصول لها : منهـا أنهم قالوا : لو لزم القول بأن ما لايعرى من الحوادث حادث ، لزم أن يقال مالا يعرى عن الأعراض عرض ، ومالا يعرى عن الألوان لون ، ومالا يعرى عن المنقضيـات منقض(١) ، ومالا يعرى عن مالا يبقى ، فغير باق .

١٠٣

وسبيل الجواب عن جميعها وجهان : أحدهما : الإمتناع عن قبول المعارضات عند استناد الدعوى إلى البدائه والضرورات . فإنا أوضحنا أن مالم يتحقق وجوده قبل حادث ، ولم يكن متقدما عليه ، ثم كان مقـارنا له ، فقد ثبت ضرورة أنه لم يكن فكان . ومن رام فى ذلك لنا قدحا مع تسليم الأصول ، لم يتقبل منه ، ونزل قوله منزلة مغالطات أهل السفسطة عند إنكار المشاهدات ،وجحد المحسوسات.

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : مالايسبق الحوادث ، فقد شاركها(٢) فى حقيقة الحدوث . فإنه من حيث لم يسبق الحوادث فقد تأخر ، وكان بعد أن لم يكن . ومن حكم الحادث أن لا يسبق على الإطلاق ، فلما شـارك مالا يعرى عن الحادث الحادث فيما يؤول إلى حقيقة الحدوث ، لزم الحكم بحدوثه .

---

(١) أ : منقضى

(٢) أ ، ب : شاركه

وإذا قلنا : لايعرى الجوهر عن العرض ، فليس فى ذلك تثبيت مشابهة بينهما فى حقيقة الأعراض أوحقيقة الجواهر . وكذلك إذا قال القائل : لايعرى الجوهر مما لايبقى ، فليس فى عدم عروه مما لايبقى ، تشريك بينه وبين مالا يبقى فى حقيقة نفى البقاء . فلم يلزم الحكم بنفى البقاء عن الجوهر من حيث لم يعرّ عن المنقضيات غير ، الباقيات[1] . ولامعنى لبسط القول فيما هذه سبيله . ولولا إشارة القاضى رضى الله عنه إلى هذه الإعتراضات ، لاقتضى ترتيب الكتاب الاضراب عن مثل هذا الكلام .

فصل

يشتمل على ذكر شبه الملحدة

أعلموا عصمكم الله أن مجارى كلام الدهرية تحصرها أربعة أقسام : أحدها تقدم/ ١٠٤ الفراغ منه ، وهو تعرضهم للقدح فى الأصول الأربعة المنبئة إليها ثبوت حدوث العالم ، وقد قدمنا من كلامهم ، وانقضى[2] ، بما فيه مقنع .

والقسم الثانى ، من شبههم يتصل بالتعرض لنفى الصانع ، ولهم فى ذلك طريقان: أحدهما المصير إلى أن اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على مايصير إليه الاسلاميون،غير معقول . والطرق الأخرى[3] تتعلق بالتعديل والتجوير ، فإنهم ربما يقولون : فعل ما لايتضمن ضراً ونفعاً[4] إلى الفاعل ، ولايدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه إلى غير ذلك من مضاربهم فى الحكمة والسفه . وسنستقصى الكلام عليهم فى الوجهين إن شاء الله عز وجل .

والقسم الثالث يشتمل على الإستشهاد بالشاهد على الغائب من غير رعاية وجه فى الجمع بينهما ، وذلك أنهم يقولون : إذا لم يصادف الفلك إلا دواراً ، لزم الحكم

---

(١) ب : البقيات
(٢) ب : انفصالنا
(٣) ب : الآخر
(٤) أ : ضر ونفع

بذلك أبداً . وإنا إن(١) لم نشاهد دجاجة إلا من بيضة ، وإنسانا إلا من نطفة بين ذكر وأنثى ، لزم الحكم بذلك فيما غاب عنا . وهذا الذى ذكروه خروج عن المعقول .

وأول ما يفاتحون فيه الطلبة . فيقال لهم : أتعلمون(٢) ما ادعيتموه من الاستشهاد بالشاهد على الغائب ضرورة أم تعلمونه نظراً ؟ فإن زعموا أنهم يعلمونه ضرورة ، سقطت مكالمتهم ،ورفضت محاجتهم . ثم لم يسلموا بأن يعارضوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا ما ذكروه نظراً ،طولبوا باظهاره . فلا يجدون إلى ذكر طريق فى النظر بعد ذلك سبيلا .

ثم نقول : لو صح ماقلتموه، لزم على طرده أن يحكم بنفى المانعات ، من لم يرها. ولو قدر أقوام مكفوفون فى بعض جزائر البحار ، أو كانوا مدة فى قطر من الأقطار ، فيلزم أن يحكموا بنفى الأبصار طرداً لما ذكرتموه . فإن يأبوا عما ألزموا ، كان ذلك نقضاً منهم لما مهدوه . وإن طردوا، إستبان أن الإستشهاد اذن بالشاهد على الغائب من غير تحرير وجمع ،لايفضى إلى العلم . وفى الإستشهاد عليهم بالنواقض متسع ، وفيما قلناه مقنع .

١٠٥ على أنا نقول : لو قلب قالب/عليكم دعواكم ، لم تكونوا أسعد حالا منه . فإن قائلا قال : ماغاب عن المشاهدات، ينبغى أن يقدر على خلاف صفات المحسوسات، من حيث إختصت بالذهاب عن الإدراكات ، فما الفصل بين ما قدمتوه أولا ، وبين ما أبديناه الآن ؟ فلا يجدون إلى الفصل سبيلا ، ويسقط القولان الفاسدان المتعارضان .

ثم نقول : كيف يستقيم ما ادعيتموه ، وقد أثبت معظمكم فى الأزل الهيولى

---

(١) ب : — إن (٢) ب : مكررة

والعنصر ، وهو فى كونه بسيطاً غير قابل للأعراض مخالف المدرك بالمشاهدات. وكذلك الطباع التى هى استقصات العالم وأصولها عند الطبائعيين كانت على التباين فى الأزل ، ثم امتزجت وتركبت ، فتركب العالم من تركبها ، والمحسوس منها الآن على خلاف ما اثبتوه فى الأزل ، ولم يستقم إذن من هؤلاء التشبث بالعوائد فى المشاهدات مع إثباتهم ما يخالفها .

فإن زعموا أن الاستشهاد بالشاهد على الغائب مما استدل به الإسلاميون ، فلا معنى المنع منه . قيل لهم: لاسبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه ، ولاسبيل إلى طرده من كل وجه ، وإنما يسوغ القول به إذا إجتمع الشاهد والغائب فى علة أو شرط ، أو حقيقة أو دليل ، وسنبسط القول فى ذلك فى مفتتح الصفات إن شاء الله تعالى .

والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التمويهات تدل على جميعها طريقة واحدة . وهى أنهم قالوا : لو حكمنا بحدوث العالم ، لم يخل إما أن نقول : إنه حادث لعينه ، أو نقول انه حادث لمعنى. فإن قيل : إنه حادث لعينه ، لزم منه أن يعلم حدثه ، من يعلم عينه ، وليس الأمر كذلك . وإن كان حادثاً لمعنى ، فلا يخلو ذلك المعنى إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما ، لزم الحكم بقدم مركبه ، وفيه القول بقدم العالم . وإن كان ذلك المعنى حادثا ، فالقول فى حدوثه كالقول فى حدوث العالم ، فيلزم أن يكون حادثاً لمعنى ويتسلسل/القول عند ذلك. ١٠٦

وهذا الذى ذكروه واضح البطلان ، فأول ما يلزمهم عليه أن يعارضوا بمثله فى القدم ، فيقال لهم : إذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يخل إما أن تقولوا : إنه قديم لعينه ، فيلزمه على مؤدى[1] قولهم أنه يعلم قدمه من يعلم عينه . وإما أن تقولوا إنه قديم لمعنى ، فيتسلسل عليهم القول فى قدم المعنى . ثم نقول : قد ثبتت صفة النفس ، ولايدركها من علم النفس ، وهذا كما أنهم يسوغون أن يعلم الانسان لونا ،

---

(١) ب : قود .

ولايعلم كونه سواداً . فإن رجع كونه لونا وكونه سواداً إلى عينه ، فإذا لم يبعد ذلك فيما ألزمناكم، لم يبعد فى ما أوردتموه . ويتصل شرح ذلك فى أحكام العلوم، وسنذكر فيها جواز كون الشىء معلوما من وجه مجهولا من وجه . على أن من أئمتنا من صار إلى أن الحدوث ينبىء عن معلومين: أحدهما الوجود، والثانى العدم المتحقق قبل الوجود . فاذا كان ذلك، لم يلزم من علم أحدهما علم الثانى ، فاستبان سقوط السؤال من كل وجه .

فصل

[فى الرد على بعض القائلين بقدم العالم]

قد قدمنا فى إثبات حدث العالم والرد على القائلين بقدمه على الجملة ما فيه غنى (١) . ونحن الآن نذكر تفاصيل أقاويل مخالفى الإسلام ، ونرمز إلى الرد عليها .

فالذى صار إليه أمم من الدهرية : أن العالم لم يزل على ماهو عليه الآن ، فلم تزل دورة قبل دورة ، واقتران الأنجم قبل اقتران إلى غير أول . ثم زعموا أن تأثيرات الفلك تتجدد ، كلما تجددت دوراته المتناسبة. وصار صائرون من هؤلاء إلى ما ذكرناه مع إثبات صانع مدبر . وزعموا أن العالم لم يزل مدبراً بتدبير الصانع ، وهذ ينسب إلى أبرقلس من الدهرية .

وذهب معظم الفلاسفة إلى إبطال القول بحوادث لا أول لها، فلما أبطلوا ذلك أثبتوا الهيولى والعنصر ، ثم اختلفوا فى صفته . فقال بعضهم : كان الهيولى فى حكم الموجود الواحد لا انقسام فيه ، وكان عريا عن الأعراض ، ثم انقسم وتجزأ ، وتركب وتشكل لما قامت به الأعراض .

---

(١) ب : غناء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وصار صائرون من هؤلاء إلى أن الهيولى جواهر / العالم ولم تزل متعددة ١٠٧ منقسمة ، ولكن كانت بسيطة . وعنوا بذلك عروها عن الأعراض .

ومما اختلف فيه أصحاب الهيولى أن قالوا : ما انقسم الهيولى بعد أن لم يكن منقسما ، وتركب صوراً وأشكالا ، أو قبل الأعراض وكان عريا عنها .

فمن صائرين منهم إلى أن صار إليه بقوة طبيعية حركية . وصار آخرون إلى أنه انعمل وانفعل من غير اقتضاء مقتضى وقصد قاصد ، وأثبت بعض منهم [1] الصانع القديم ، وزعم أن التأثيرات ظهرت فى الهيولى بقصد الصانع واختياره واقتداره .

وذهب بعض مخالفى الإسلام إلى أن أصل العالم الطبائع الأربعة [2] ، ولم تزل متناثرة [3] ثم امتزجت فاقتضى [4] امتزاجها العالم .

وأثبت بعضهم طبيعة خاصة معدلة جامعة بين الطبائع الأربع. وأثبت آخرون منهم ما قلناه ، وفضاء قدروه مكاناً للطبائع التى هى استقصات العالم .

وذهب الثنوية إلى القول بقدم النور والظلمة ، ثم قالوا : ما زالا[5] متنافرين تصعداً وتسفلا ، فكان النور صاعداً ، والظلام متسفلا ، ثم امتزج منهما جزءان ، فكان العالم من امتزاجهما .

وذهب المرقيونية إلى إثبات معدل بين النور والظلمة . ثم من مذهب الثنوية أن النور والظلمة عند الامتزاج [6] يفعلان العالم قصداً. ومنهم من يقول: اقتضاه

---

(١) ب : بعضهم
(٢) ب : الأربع
(٣) ب : متنافرة
(٤) ب : فاقتضاء
(٥) ب : ماذا لا
(٦) ب . امتزاج

طبعاً . والنور لو تفرد مزاجه ، لم يقتض إلا الخير ، والظلام لو تفرد ، لم يقتض إلا الشر .

وصار الأشغانية إلى أن الظلام موات يقتضى الشر بطبعه ، والنور حىّ يقع منه الخير قصدا .

وذهب المجوس إلى القول بقدم النور وحدث الظلام ، ثم اختلفوا فى سبب حدث الظلام . فقال منهم قائلون: إنما حدث لشكة خطرت لبعض أشخاص النور ، وكانت فكرة ردية (١) فى الصلاة ، فولدت (٢) الظلام ، ثم تركب الظلام شيطانا .

وقال آخرون: إنما تولد الظلام من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور،وكانت فكرة ردية (٣) عبروا (٤) عن رداءتها بالعقوبة ،ثم نعتوها فقالوا : خطر لبعض/ أشخاص النور ، أنه لو حدث ظلام شرير يناوئنى (٥) وينازعنى عزّى (٦) ، كيف كان يكون ؟ فتولدت من الفكرة : الظلمة . ١٠٨

وصار آخرون إلى أن الظلمة حدثت بإحداث بعض أشخاص النور ، فإنه أحدثها معاقبة لما (٧) فرطت منه مفارقة ما (٨) يخالف الحكمة .

وعن أبى (٩) زكريا المتطبب(*) أنه قال بقدم المكان والزمان ، والنفس

---

(١) ب ، رديئة (٢) أ : فتولدت

(٣) ب : رديئة (٤) ب : غيروا

(٥) أ : ناوئنى (٦) أ : عزمى

(٧) ب : لمن (٨) ب : مما

(٩) أ : — أبى

(*) محمد الرازى (٢٥١ — ٣١١ هـ — ٨٦٥ — ٩٢٣ م)

محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر) طبيب حكيم ، كيماوي . ولد بالري ونشأ بها ، ثم =

والعقل المبدع . فهذه جمل من مذاهب الملحدة .

فأما المنجمون فسنعقد عليهم بابا فى أثناء الكتاب إن شاء الله عز وجل . وأما تفصيل الرد على الدهرية المثبتين حوادث لا أول لها ، فقد سبق على أوضح وجه .

[الرد على الفلاسفة القائلين بقدم المادة]

وأما وجه الرد على الفلاسفة القائلين بالعنصر والهيولى فهو (١) أن نقول : أنتم لا تخلون إما أن تزعموا أن العنصر الذى أثبتموه كان جواهر متعددة ، وإما أن تزعموا أنه متحد الذات غير متصف بالتعدد والانقسام . فإن أثبتم جواهر وحكمتم بوجودها ، اطردت عليكم الأدلة التى قدرناها (٢) فى استحالة تعرى الجواهر عن الأكوان ، وقيل لكم : لا تعقل الجواهر غير متلاصقة ولا متباعدة ، ولا نعيد ما سبق .

وإن زعم الخصم أن العنصر متحد الذات ، كان ذلك باطلا من أوجه : أقربها أن نقول : جواهر العالم وأجسامه متعددة متغايرة ، مدرك تعددها وتغايرها ضرورة وبديهة ، فلا تخلون بعد ذلك إما أن تزعموا : أن هذه الأجسام كانت موجودة فى الأزل ، أو تزعموا

---

(١) أ : وهو (٢) ب : قررناها

= اشتغل بعلم الاكسير وكان فى بدء أمره صائغا ، وكان يغنى ويضرب بالعود ، وسافر الى بغداد ، واشتغل بالعلوم العقلية والأدبية ، وأما صناعة الطب فقد تعلمها وقد كبر .. وعمى فى آخر أيامه وتوفى ببغداد . من تصانيفه الكثيرة : الحاوى فى صناعة الطب فى مقدار ثلاثين مجلدا ، الطب الروحانى ويعرف بطب النفوس ، الترتيب فى الكيمياء ، ألفه للمجربين وسماه أيضا كتاب الراحة ، منافع الأغذية وكتاب فى أن للانسان خالقاً متقنا حكيما . معجم البلدان ج ١٠ س ٦ – ٧ سنة ١٩٦٠ وراجع الذهبى – سير النبلاء ٩ : ٢٣٢ ، ابن شاكر الكتبى : عيون التواريخ ١٢ : ٢/٦ والقفطى - تاريخ الحكماء ٢٧١ ٢٧٧

أنها لم تكن موجودة فى الأزل ، أو تزعموا أن الموجود عنصرها وهو عين الأجسام المتغايرة .

فإن زعمتم أن هذه الأجسام المتغايرة المتعددة كانت موجودة فى الأزل ، فيجب أن تكون متعددة. فإنا نعلم بضرورة العقل أن من أثبت ذاتين فيما لا يزال، وأثبتها فى الأزل ، فينبغى أن يكونا شيئين موجودين فى الأزل .

فإن لم يقل صاحب هذا المذهب ذلك ، وأثبت موجودا واحداً فى الأزل ، وموجودين فيما لايزال ، فقد أثبت فيما لايزال ، مالم يثبت فى الأزل، إذ من بدائه ١٠٩ العقول أن الاثنين زائد على/ الواحد ، فاستبان بذلك تناقض القول بقدم الجواهر المتغايرة ، مع المصير إلى إثبات موجود واحد فى الأزل .

وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : إذا زعمتم بأن العنصر واحد ، ثم صار أشياء ، فالأشياء أكثر من موجود واحد ،فكيف يتقرر فى العقل إثبات ما هو أكثر من واحد ، من غير حكم بحدث ما يحدث ؟ وإنما ننفصل [عن] ما يروم بتقسيم. وهو أن نقول : لا تخلون فى وصفكم العنصر بالاتحاد (١) اما أن تزعموا أن إتحاده(٢) على منهج إتحاد(٣) الصورة والظل والجسم، وهو مشتمل على موجودات، غير أنها متحدة فى قضية اسم العنصر ، كما أن الإنسان متحد فى موجب إسم الإنسان. فإن كنتم أردتم ذلك ، فقد أثبتم الجواهر مجتمعة متآلفة، وأبطلتم قولكم بتعرى الهيولى عن أجناس الأعراض. وإن أردتم بالاتحاد (٤) أن جملة الجواهر تثبت بحيث جوهر واحد على ما صار إليه القائلون بتداخل الجواهر ، فقد سبق الرد على هذه الطائفة بما فيه إقناع .

على أن ذلك لا يخلص الخصم مما أريد به ؛ فإنه لو ثبت التداخل وسلم جدلا، وجب الحكم (٥) بأن التداخل لا يثبت إلا لمعنى . إذ الاجتماع إذا لم يثبت إلا

---

(١) ب : بالايجاد (٢) ب : ايجاده
(٣) ب : — اتحاد (٤) ب : بالايجاد
(٥) ب : الكلام

لاقتضاء معنى ، فكذلك التداخل . ويلزم عن ذلك التصريح بإثبات المعنى ، وإفساد القول بالتعرى عنه .

وإن عنوا بالاتحاد [١] حقيقته من غير تقدير اجتماع و لا تداخل، ثم زعموا أن الموجودات فى وقتنا هى عين ذلك الموجود الواحد الثابت له حقيقة الاتحاد[٢]، فقد جحدوا الضرورة وكفونا مؤونة المحاجة .

ومما نتمسك به أن نقول : إن جاز ثبوت موجودات عن واحد من غير إثبات زيادة ، جاز رجوع الموجودات إلى حكم موجود واحد من غير انفصال[٣] وقد أعطونا استحالة رجوع الأجسام إلى حكم الجوهر الواحد ، ولا فاصل بين الوجهين ، إذ إثبات موجودات بعد الحكم باتحاد الوجود من غير زيادة فى البعد والاستحالة ، كرد الموجودات/ إلى حكم موجود من غير نقصان . والذى يوضح ١١٠ ذلك أن الموجودات عند القوم تعنى الجواهر [التى] هى الهيولى ، والهيولى غير هذه الجواهر ، وإذا لم يبعد الاتحاد فى أحد الطرفين لم يبعد فى الثانى .

ومما يوضح ما قلناه أن العنصر الذى أثبتوه لا يخلو إما أن يكون جرماً متحيزاً ، وإما أن لا يكون متحيزاً . فإن كان متحيزاً ، فيجب أن يكون مختصاً بجهة وناحية ، ثم يلزم منه أحد أمرين ، وكلاهما منكران[٤] عند القوم . أحدهما : أن يثبتوا كوناً مقتضياً[٥] اختصاصه بجهة ، فيلزم أن لا يعرى عن الأكوان . والثانى : أن يثبت حكم الاختصاص بالجهة من غير مقتض ، وهذا يجر القائل به إلى نفى الأعراض .

وإن زعم الخصم أن العنصر متحيز غير شاغل لجهة[٦] وحيز ، كان ذلك خروجاً عن المعقول . ولو جاز إثبات متحيز لا يشغل حيزاً أولا[٧] ، لجاز ذلك فيما

---

(١) ب : بالايجاد — (٢) ب : الايجاد
(٣) ب : نقصان — (٤) ب : مستنكران
(٥) ب : مقتضى — (٦) أ ، ب : بجهة — (٧) ب : أزلا

لا يزال ، ويدور عليهم إذا أثبتوا العنصر متحيزاً تقسيم ضرورى ، ضاهى تقسيم الاجتماع والافتراق على القائلين بإثبات جواهر متعـــددة فى الأزل . وذلك أنا نقول : المتحيز لا يخلو إما أن يكون مختصاً بجهة واحدة ، أو زائلا عنها ، وبأيهما اتصف كان موصوفاً بكون ، إذ المختص بجهة ، إذا لم يزل عنها يفتقر[1] إلى كون ، وهو الذى يسمى سكوناً ، والزائل يفتقر إلى كون وهو الذى يسمى حركة .

فإن قيل : فقد أثبتم الجوهر فى حال حدوثه غير متحرك ولا ســاكن ، فلا تستبعدوا مثل ذلك منا فى الأزل .

قلنا : نحن نزعم أن الجوهر فى حال حدوثه مختص بكون ، وليس فى أصحابنا من ينكر ذلك . وإنما الخلاف فى تسميته سكوناً أو حركة ، فثبتوا الكون فى الأزل ، وناقشوا فى تسميته ، وإنما غرضنا التعرض المعانى دون الألفاظ . ثم نقول : اختلف المحققون على مذهبكم فى الجوهر فى حال حدوثه . فصار صائرون إلى أن الكون القائم به المقتضى له الاختصاص بمكان أو تقـــدير مكان ، لا يسمى حركة ولا سكوناً ، إذ لو سمى / حركة كان ذلك محالا من حيث كانت الحركة زوالا وكوناً فى المكان الثانى بعد الكون فى غيره . وإنما يتحقق ذلك فى حالتين ، فاستحال إثباته فى الحالة الأولى . ولم يسم ســكوناً من حيث ينبىء السكون عن اللبث والاستقرار ، واستقرار الكون فى الجهة الواحدة . وهذا لا يصح فى حالة واحدة ، فامتنعوا عن تسمية الكون الأول حركة أو سكوناً . ١١١

فإن سلكنا هذه الطريقة ، قلنا لأصحاب العنصر والهيولى : قد فارقناكم من وجهين : أحدهما : أنا أثبتنا كوناً ، وامتنعنا عن تسميته ، وأنتم نفيتم الكون عن العنصر فى الأزل . والآخر : أن الذى منعناه من تسمية[2] ذلك الكون سكوناً ، إيجاد الحالة الأولى ، وعدم استمرار الوجود بعد ، وأنتم أثبتم العنصر أزلياً ،

---

(١) ب : مفتقر (٢) ب : تسميته

والأزلى مستمر الوجود . فما الذى منعكم من تثبيت كون هو سكون على الحقيقة؟ فهذه طريقة واحدة .

وذهب القاضى فى الكتاب المترجم « بالنقض » إلى أن الجوهر فى الحالة الأولى ساكن . والدليل عليه أنه غير زائل ولا متنقل ، وكل جوهر لا يتصف بالانتقال يجب إتصافه بالسكون . والذى يوضح ذلك أنه إذا اختص بجهة فى أول حال حدوثه ، ثم بقى فيها فى الحالة الثانية ، والكون غير باق عندنا ، وكذلك سائر الأعراض . ثم الكون الثانى مثل الكون الأول باتفاق ، ولا امتناع من تسمية الكون الثانى سكوناً ، والأول مثل الثانى . وكل حكم يثبت للشىء ، يثبت لمثله . فإذا قيل له رضى الله عنه : السكون ينبىء عن لبث ولا يتحقق ذلك فى الحالة الأولى .

قال : هذا تفضل[1] فى العبارة ، ولم تنطق بها يعرب ولا قحطان .

ولو عرضت هذه المعانى على أهل اللغات ، لم يدركوها إلا بدقيق النظر ، فلا معنى للاعتصام باللغة ، وقد وضح تماثل الكونين فى الحالين[2] عقلا . فإن سلكنا هذه الطريقة ، سقط . بها تشغيب الفلاسفة عند عكسهم[3] علينا قولنا فى خروج الجوهر عن كونه متحركا أو ساكناً ، فافهموه أرشدكم / الله . ١١٢

هذا إن قال الخصم : إن الجوهر متحيز . وإن زعم أنه غير متحيز فى أوله ، ويثبت له حكم التحيز فيما لا يزال ، فهذا باطل من أوجه : منها أنا قدمنا أن حقيقة الجوهر : المتحيز . فنى نفى التحيز فى الأزل نفى الجواهر . وأقصى غرضنا أن ينفى خصمنا الجوهر فى الأزل ، وقد صرح بنفيه من حيث المعنى ، فلا يضرنا بعد ذلك تسمية ما لم يتحيز جوهراً . وهذا ما لا محيص له .

على أنا[4] نقول : ما لا يكون متحيزاً ، إذا ثبت له وصف التحيز ، فقد انقلب

---

(١) ب : تفضيل (٢) ب : الحالتين
(٣) أ : عبسهم (٤) أ : أن ما

جنسه ، ولو جاز انقلاب الجنس من هذا الوجه ، وجب تجويز انقلاب أجناس الأعراض حتى تتحيز وتخرج عن أوصافها ، وتصير شاغلة للأحياز بعد أن لم تكن كذلك . إذ ليس خروج موجود واحد إلى التحيز بعد أن لم يكن متحيزاً ، أولى من خروج سائر الأعراض إلى وصف التحيز .

على أنا نقول : لو جاز أن يتحيز ما لم يكن متحيزاً ، لجاز أن يخرج عن التحيز المتحيز ، فليس الانقلاب من أحد الوصفين إلى الآخر أولى من عكسه . فاتضح فساد القول بالعنصر من كل وجه .

ومن اشتمل(١) واعتضد بما قدمناه من قواعد حدث العالم ، وجد فى بسط الرد عليهم مقالا . فهذا ضرب من الكلام عليهم .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الهيولى كان عرياً عن الأعراض ، ثم حدثت الأعراض ، فلا تخلون إما أن تقولوا : حدثت بقوة طبيعية فى الهيولى ، وهو المذهب لطائفة منهم . وإما أن تقولوا : حدثت التأثيرات فى الهيولى بصانع قديم ، وإلى ذلك صار القدماء من الفلاسفة . أو تقولوا : انفعل الهيولى من غير اقتضاء طبيعة ولا قصد قاصد ، وهذا مذهب آخرين منهم . وجملة الأقسام باطلة .

فأما القول بالقوة الطبيعية ، فسبيل إيجاب القول بالرد على القائلين [بها] أن نقول : القوة التى ادعيتموها لا تخلو : إما أن تكون ثابتة فى الأزل ، أو تثبت فيما لا يزال . فإن ثبتت فى الأزل ، وجب أن يثبت مقتضاها فى الأزل أيضاً ، فإن مقتضى الطبيعة عند/ القائلين بها ، لا يستأخر عنها مع ارتفاع الموانع . فيلزم من ذلك القول بقدم التأثيرات ، وهذا إبطال مذهب أصحاب العنصر ، فإنهم حكموا بحدث الآثار وقدم العنصر . ١١٣

---

(١) ب : استمد

وإن زعموا أن القوة الطبيعية حادثة ، قيل لهم : فما مقتضيها ، وما يوجب حدوثها ؟

وإن زعموا أنها تثبت من غير اقتضاء ، فليقولوا : ثبتت جملة الآثار من غير اقتضاء . وهذا اندخال فى مذهب الانفعال . فإن راموا مما أريد بهم[1] مخلصاً ، وزعموا أن القوة تثبت أولا ، ولكن كانت معها موانع فلم تقتض الآثار . وهذا إن قالوه إفصاح منهم بإثبات معان مع العنصر ، وهو خلاف معتقدهم .

على أنا[2] نسائلهم عن الموانع وقدمها وحدثها ، فإن حكموا بقدمها ، استحال زوالها ، فإن القديم لا يعدم اتفاقاً . وإن حكموا بحدوثها ، لزمهم تثبيت الآثار قبلها ، وانجرت عليهم ضروب من المناقضات لا يخفى عن المحصل دركها . ولولا إيثار الاختصار ، لانبسط القول عليهم فى كل من أطراف الكلام . وسنستقصى الرد على الطبائعيين إن شاء الله .

وأما الصائرون إلى صرف الآثار إلى الصانع ، فقد قربوا من الحق فى إثباتهم الصانع . والوجه : الرد إلى نفى العنصر ، وقد أشبعنا القول فيه آنفاً[3] .

على أنا نقول لهم : إن سمحت نفوسكم بالمصير إلى أن الآثار حدثت بالصانع ، فاجعلوا الهيولى حادثاً واقعاً أيضاً باقتدار الصانع . والذى يوضح الحق فيما قلناه : إن الأعراض لا عنصر لها ، بل تحدث بدياً[4] بالصانع ، فإن لم يبعد حدوث الأعراض من غير عنصر ، لم يبعد ذلك فى الجواهر .

وأما القائلون بالانفعال من غير اقتضاء مقتض ، وقصد قاصد فسيأتى الرد عليهم عند ذكرنا افتقار الحدث إلى محدث .

---

(١) ب : أريدهم
(٢) ب : + إنما
(٣) ب : انفاءاً
(٤) أ : بدءاً

على أنا نقول لهم : إن لم يبعد حدوث الأعراض وانفعالها من غير مقتض ، فاحكموا بحدث الجواهر من غير مقتض . وهذا ما لا مخلص منه .

ومن الصائرين إلى العنصر من يقول : لانعلم أن العنصر انفعل أو اقتضته[١] طبيعة أو قصد / قاصد انفعالها ، وهؤلاء لايخلون وشكهم ، بل نوضح لهم فساد ١١٤ جملة الأقسام التى ترددوا فيها . فهذه جمل وجيزة مقنعة فى الرد على أصحاب العنصر . ولا تستقيم على أصول المعتزلة لأوجه :

منها أن الصالحى منهم : جوّز تعرى الجواهر عن جملة الأعراض ، فما مخلص له من جميع ما ألزم على الهيولى و[٢]القول بالعنصر . وجوّز الكعبى تعرى الجواهر عن الأكوان . وجوّز البصريون التعرى عن الألوان ماعدا الأكوان ، فلا يستقيم لهم مع هذه الأصول طرد دلالة .

ومن أركان الرد على القائلين بالعنصر قولنا : إن ما يتعدد ، ولم يكن متعدداً، يجب أن يكون متجدداً . وقد أفسد الجبائى ذلك على نفسه ومتبعيه[٣] حيث قال : من قرأ آية من القرآن ، فقد وجد مع قراءته كلام الله تعالى ، فلو انتدب للقراءة ألف من القراء ، فيوجد مع قراءة كل واحد منهم كلام الله ، والذى يوجد مع الجميع ، غير ما وجد مع الأول من غير زيادة . فلئن جاز ذلك ، جاز لأصحاب العنصر أن يقولوا : العنصر واحد ثم انقسم ، ولم يزد[٤] .

ومن أعظم مايصدهم عن الرد: اثباتهم جواهر فى العدم هى ذوات على الحقائق، عرّية عن الأعراض ، وهذا تصريح منهم بمذهب القوم .

قال الأستاذ أبو اسحق : ناظرت بعض رؤسائهم — يعنى عبّاد* — وألزمته

---

(١) ب : اقتضاه
(٢) ب : — الهيولى و
(٣) ب : وشيعته
(٤) ب : يرد

* ابن عباد : هو أبو القاسم ، اسماعيل بن عباد بن العباس بن عباد بن احمد بن =

فى خلل الكلام مذهب الدهرية فى اثبات جواهر لامتقاربة[1] ولا متباعدة . فقال مجيباً : الفلاسفة على فطنهم أعقل مما يظن ، وقد ذهلت عن حقيقة مذهبهم ، ولا يظن بهم إثبات جواهر موجودة ليست بمجتمعة ولا مفترقه ، ولكنهم عنوا بخلوها عن الأعراض عدمها ، فلم يحسنوا العبارة عن معتقدهم .

قال الأستاذ : فقلت له : بم ينكر الصاحب على من يقول من الفلاسفة إن المعتزلة أعقل[2] من أن يقولوا الجواهر على حقائقها ، وليست موجوده بل هى موجودة[3] عندهم ، وعبروا[4] بعدمها عن عروها عن الأعراض ، فلم يحد مقالا يحكى ، فالذى[5] قاله / ذب عن الفلاسفة ، وتصريح بموافقتهم . ١١٥

فصل

فى الرد على الطبائعيين

اعلموا وفقكم الله أن الصائرين إلى الطبائع فريقان : أحدهما: يوافقون أهل الإسلام فى القول فى حدث العالم وإثبات الصانع ، ولكنهم يصيرون إلى أن الله

= ادريس الطلقانى . الملقب بالصاحب ، وقال عنه ابن خلكان ، نادرة الدهر وأعجوبة العصر فى مكارمه وكرمه . أخذ الأدب عن أبى الحسين أحمد بن فارس اللغوى . من أبى الفضل بن العميد وغيرهما . ولد ٣٢٦ هـ فى اصطخر وتوفى ٣٨٥ هـ بالرى ثم نقل إلى أصبهان .

(ابن خلكان ٩٣ ، يتيمة الدهر للثعالبى ٣/١٩٢ — ٢٩٠ الفرق ١٨٥)

(١) ب : متقارنة (٢) ب : أغفل

(٣) ب : هكذا فى النسختين ، والأصح معدومة (٤) ب : وغيروا

(٥) ب : على أن الذي

تعالى خلق الأجسام على طبائع[١] وخواص تقتضى أفعالا طبيعية ، غير صادرة عن اختيار . وقد مال إلى ذلك ثمامة* بن أشرس وطائفة من المعتزلة ، والكلام على هؤلاء يتعلق بأحكام القدر وابطال التولد ، فاقتضى الترتيب تأخير الكلام على هؤلاء .

وصار الفريق الثانى إلى القول بقدم الطبائع الأربع ، على ما قدمنا حكاية مذهبهم ، وغرضنا الاعتناء بالرد عليهم ،ولذلك طرق منها أن نقول : أنتم لاتخلون إما أن تثبتوا الطبائع مختصة بالجواهر فى الأزل ، وإما أن تثبتوا الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر .

فإن أثبتم الطبائع مختصة بالجواهر وحكمتم بقدم[٢] الجواهر ، فقد ماثل قوالكم قول من سبق من الدهرية ، وسبيل الرد عليكم إيضاح حدث الجواهر بما قدمناه من الدلالة . وإن زعمتم أن الطبائع كانت منفردة بالوجود ، غير مختصة بجواهر قديمة ، كان ذلك باطلا . فإن الخواص لاتخلو من ثلاثة أقسام : إما أن تكون قائمة بأنفسها مضاهية للجواهر فى القيام بالنفس ، وإما أن تكون فى حكم الأعراض التى لاتقوم بأنفسها ، بل تقوم بجواهر هى أغيارها[٣] ، أو تكون فى حكم صفات الأنفس . فإن كانت فى حكم الجواهر ، فهذا قول بقدم الجواهر وقد

---

(١) ب : — واو (٢) ب : بقدر

(٣) ب : أغيار منها

* ثمامة بن أشرس . (... + ٢١٣ هـ ، ... + ٨٢٨ م) الاعلام جـ ٢ ص ٨٦

ثمامة بن أشرس النميرى أبو معن : من كبار المعتزلة وكان له اتصال بالرشيد ، ثم بالمأمون . أتباعه يسمون الثماميه . أورد بعض ما انفرد به من آراء (المقريزى) . قال ابن حزم : أن العالم فعل الله بطباعه . وقال الجاحظ : ماعلمت أنه كان فى زمانه قروى ولا بلدى بلغ من حسن الافهام مع قلة عدد الحروف ، ولا من سهولة المخرج مع اسلامه من التكلف ، ماكان بلغه. تاريخ بغداد ٧ : ١٤٥ (لسان الميزان ٢ : ٨٣ ميزان الاعتدال ١ : ١٧٣ ، البيان والتبيين ١ : ٦١ ، الخطط ٢ : ٣٤٧ الملل جـ ١ ص ٧٠ ، الفرق ص ١٧٢)

سبق من الرد على ذلك ما فيه مقنع . على أن الخصوصية لو قامت بنفسها ، لما قامت بغيرها، والطبائع بعد الامتزاج وتشكيل العالم، لاتقوم بنفسها .

والذى يوضح ذلك :أن الطبيعه لوكانت فى حكم جوهر ، لما خلت عن طبيعة ، فإن كل قائم بنفسه ذو خاصية عندهم .

وإن زعموا أن الطبائع فى حكم الأعراض ، فينبغى أن لاتقوم بأنفسها لما أوضحناه فيما /سبق من استحالة قيام العرض بنفسه . ١١٦

وإن زعموا أن الخواص فى حكم صفات الأنفس، فهذا مقتضى أصلهم ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد والإستبداد . فإن العرض إذا لم يقم بنفسه ، واستحال تقدير ثبوته دون موصوف به ، فلأن يستحيل تقدير خاصية دون مختص بها أولى ، فإن الخاصية ألزم للذات[1] من العرض .

ثم الذى قالوه قرب من جحد الضرورة ، فإن خاصية لايختص بها مختص لاتعقل ، إذ الخاصية تنبىء عن مختص بها ، ويتناقض القول بإثبات الخاصية مع نفى المختص بها ، إذ الإختصاص لايتحقق إلا بين مختص ومختص به .

والذى يوضح ماقلناه : إنهم أحالوا ثبوت الجواهر دون خواصها ، فلأن يحيلوا ثبوت الجواهر دون المختص بها أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

ومما نرد به عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الطبائع امتزجت ولم تكن ممتزجة ، وهذا تصريح منكم[2] باعتوار النقيضين على الطبائع ، فإنها إذا اتصفت بالإمتزاج فقد كانت قبل الإمتزاج على خلاف حكم الإمتزاج ، وإذا اعتورعليها النقيضان، دل ذلك على حدثها ، كما دل اعتوار المتعاقبات على حدث الجواهر ، على ماسبق بسط القول فيه .

---

(١) ب : لذات (٢) أ : — منكم

فإن أنكروا ما ألزمناهم فى الطبائع شيئا ، كان أقرب الطريق أن يسئلوا عن حدث الجواهر والدليل عليه . فكل ما يبدونه فى حدث الجواهر من تعاقب الحوادث ، فيلزمهم فى الطبائع . فإن أنكروا حدث الجواهر ، فقد خرجوا عن قول الطبائعيين ، والتحقوا بمذاهب سائر الدهرية .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا أثبتم الطبائع فلاتخلون : إما أن تثبتوا لها محال ، أو لاتثبتوها . فإن اثبتوا لها ، محال، زادوا على الاستقصات الأربع ، وإن لم يثبتوا لها محال — وهى ليست بمتحيزة — فقد ثبتت كلها لافى محال . وإذا ثبت[1] شيئان لا فى محل ، فلامعنى لامتزاجها ، فإنه إنما يمتزج كل شيئين متباينين يختص كل واحد منهما بجهة إن كان متحيزا ،أو محل إن كان ذا محل ، فإذا لم يسبق الإمتزاج إختصاص بحيزين ولا محلين / فلا محصول للامتزاج ، وهذا واضح لمن تدبره . ١١٧

ومن أحسن مانعتصم به أن نقول :إذا[2] امتزجت الطبائع ، فلاتخلو إما أن تثبت عند امتزاجها بلا محل أو تثبت مع المحل[3] ، فإن ثبتت عند امتزاجها بلا محل ، ثم ثبت المحل بعد الامتزاج بوقت واحد ، فهذا باطل . فإنه لو جاز ثبوت الطبائع ممتزجة فى غير محل فى حالة واحدة ، لجاز تقدير ذلك فى حالتين .

وإن زعموا أن المحل الذى تختص الطبائع به يقارن الامتزاج ، فقد امتزجت الطبائع إذاً فى المحل ، فإذا امتزجت فى المحل كيف تقتضيه ؟ وهلاكان المحل باقتضاء الامتزاج أولى من الامتزاج باقتضاء المحل ؟ فإنهما مقترنان ، ليس أحدهما أولى بالاقتضاء من الثانى .

ثم نقول لهم : إذا امتزجت الطبائع ، فلاتخلو إما أن تمتزج لأنفسها ، أو

---

(١) ب : أثبت
(٢) أ : — ألف
(٣) أ : — ألف

تمتزج لمعنى يقتضى إمتزاجها ، أوتمتزج لا لأنفسها ولا لمعنى .

فإن زعموا أنها امتزجت لأنفسها ، لزمهم أن تكون ممتزجة فى الأزل لثبوت أنفسها ، فإن صفة النفس تازم النفس، ثم يلزم أن تتباين لأنفسها أيضاً ، ويفضى[1] مفاد هذا الكلام إلى تثبيتها مجتمعة متبائنة لأنفسها .

فإن زعموا أنها امتزجت لمعنى ، لم يخل ذلك المعنى إما أن يوصف بالعدم أو بالوجود . فإن وصف بالعدم كان محالا . فإن العدم نفى محض من كل وجه ، ولافرق بين نفى المقتضى وبين إثبات مقتضى منفى معدوم . على أنه لوجاز تقدير مقتضى معدوم ، لجاز أن يقتضى العالم عدم ، حتى لاتمس الحاجة إلى اثبات الوجود للطبائع الأربع .

على أنا لو قدرنا مقتضيا معدوما ، لما اختص اقتضاؤه بامتزاج الطبائع بوقت دون وقت ، ولو[2] كان المقتضى للامتزاج موجوداً ، لم يخل: إما أن يكون قديماً أوحادثاً . فإن كان قديماً، لزم منه قدم الإمتزاج ، إذ ليس اقتضاء الإمتزاج أولى بوقت منه بآخر . وإن كان المقتضى حادثاً ، فينبغى أن يفتقر إلى مؤثر مقتض له ، ولا مؤثر عندهم إلا إمتزاج الطبائع . فاقتضى ذلك أن تمتزج / الطبائع ، ليثبت مقتضى الامتزاج ، ويثبت المقتضى لتمتزج الطبائع ، وهذا غاية التناقض . ١١٨

وإن أثبتوا حادثا مقتضيا للامتزاج ولا مقتضى له ، لزمهم تجويز حدوث العالم من غير أن يقدروا له مقتضيا . وهذا فيه ابطال القول بالطبع المؤثر . فإن قالوا : ألستم أثبتم صانعا وصفتموه بأنه قادر[3] فى أزله ، ثم أحلتم وقوع المقدور فى الأزل ، وجوزتم وقوعه فيما لايزال ، فبم تنكرون على من يزعم أن مايقتضى امتزاج الطبائع قديم ، ولكنه يقتضى الإمتزاج فيما لايزال ؟

قلنا : هذا الذى ألزمتمونا ليس من قبيل ما ألزمناكم . فإن الطبيعة عندكم

---

(١) ب : يقتضي (٢) ب : لو (٣) أ ، ب : قادراً

توجب تأثيرها من غير تقدير اختياره ، والدليل عليه أن الإمتزاج لما اقتضى تركب العالم ، لم يجز استئخار التركيب عنه ، فلو ثبتت طبيعة قديمة تقتضى إمتزاجا ، لما استأخر مقتضاها عنها ، كما لم يستأخر مقتضى الامتزاج عنه . وأما القادر ، فليس يقتضى مقدوره إيجاباً ، بل يثبت مقدوره على إختيار من القادر ، فاستبان إفتراق الإلزامين .

وعلى الطبائعيين ضروب من الكلام ، رأينا تأخيرها ، وقصرنا الكلام الآن على مايتضمن ابطال القول بقدم الطبائع . و(١)نقول لهم: ما أدعيتموه ، أعلمتموه ضرورة أم نظراً ؟ فإن أدعو العلم الضرورى ، سقطت مكالمتهم وقوبلوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا معتقدهم نظراً ، طولبوا باظهاره . فإن قالوا : إنما قلنا إن الطبائع أصول العالم، من حيث لم يخل جزء من أجزاء العالم عن الطبائع الأربع . فيقال لهم : أول ما يلزمكم على ذلك ، القول بقدم الجواهر . فإنا كما لم نصادف الجواهر دون الطبائع ، لم نصادف الطبائع دون الجواهر . فإن لم يلزم الحكم بقدم الجواهر ، لم يلزم ذلك فى الطبائع . ثم نقول : كما لم تخل الجواهر عن الطبائع على زعمكم ، فكذلك لم تخل عن الأكوان والألوان وماعداها من الأعراض ، فهلا قلتم إن أصول العالم الأكوان من حيث لم تعر الجواهر منها ، ثم نقابل مذهب هؤلاء بمذهب الثنوية ونقول لهم : بم تنكرون على من قال لكم من الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة ، من حيث / لم يخل عنها الجواهر ، ١١٩ وكل ما قلناه توسع منا فى الكلام وتسليم للطبائع جدلا ، ولو ناقشناهم فى إثباتها على ماسنذكره فى التولد ، لم يجدوا إلى اثباتها سبيلا .

---

(١) ب : ثم

فصـــل

فى

الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة

اعلموا وفقكم الله أن من أصل هؤلاء القول بقدم النور ، وهو أجسام متصعدة ، لانهاية لها من جهة العلو . وإنما تتناهى من جهة السفل . وكذلك الظلمة أجسام متسفلة بطبعها ، لا نهاية لها من جهة السفل ، وينتهى حدها فى جهة العلو . وكل ما قدمناه فى حدث الأجسام يدل على الرد عليهم . وكل ما رددناه على الطبائعيين، حيث قررنا أن ما امتزج بعد أنلم يكن ممتزجا،دل تعاقب النقيضين على حدثه . وما قررنا من إفتقار الامتزاج إلى مقتض مع تقسيم القول فيه ، يتردد على الثنوية حرفا حرفا ، ثم نقول لهم : إذا زعمتم أن النور لم يزل متصعداً ، والظلام لم يزل متسفلا ، فالجو الذى بين حديهما لا يخلو إما أن يكون فى حكم المتناهى ، وباطل أن يكون فى حكم المتناهى ، فإنهما ما زالا يتباعدان ويزدادان تباينا إلى غير أول ، وهذا ينفى النهاية قطعا .

وإن زعموا أن ما بينهما فى حكم لا يتناهى ، فكيف يتصور امتزاجها وقطعها ما هو فى حكم ما لا يتناهى ؟

وإن زعموا أن النور فى مركز لا يزداد إرتفاعاً منه ، والظلام فى مركز لا يتسفل ، كان ذلك باطلا . فإنهم إذا حكموا بأن النور يتصعد بطبعه ، فليس تصعده فى جو أولى منه فى آخر . وكذلك القول فى تسفل الظلام ، فالمصير إلى الوقوف ابطال القول بالتصعد والتسفل ، وسنوضح ذلك على الطبائعيين وأصحاب المراكز .

وأما المرقيونية : القائلون باثبات المعدل ، فوجه الرد عليهم فى إثبات حدث الأجسام كما سبق . ونخصهم بكلام فنقول : هذا المعدل لا يخلو إما أن يكون

موافقاً النور ، أو يكون موافقا للظلمة ، أو يكون مخالفاً لهما . فإن كان موافقاً
١٢٠ للنور / فهو من النور ، ومن حكمه منافرة الظلام . وإن كان مماثلا الظلام فهو
منه ، ومن طبعه منافرة النور . وإن كان منافراً لهما ، فلابد من تقدير معدل
بينه وبينهما ، كما لا بد من تقدير معدل بين النور والظلام ، ويتسلسل القول إلى
ما لا نهاية له .

والرد على الديصانية: كالرد على سائر الثنوية ، ويخصصون بقلب مذهبهم عليهم.
فنقدر النور جماداً، والظلام مختاراً، فلا يجدون بين ذلك ومذهبهم فصلا. واعلموا
أن جلّ الكلام فى الخير والشر من مذاهب الثنوية يتعلق بالتعديل والتجوير على
ما سيأتى إن شاء الله .

وأما المجوس ، فالكلام عليهم فى قدم النور كالكلام على من سبق ، ثم نعكس
مذاهبهم ونطالبهم بالفصل فلا يجدون إليه سبيلا . فنقول : بم تنكرون على من
يحكم بقدم الظلام، ويقدر النور من فكرة حسنة خطرت لبعض أشخاص الظلام ؟
فلا يجدون فى ذلك فصلا .

ثم يقال لهم : الفكرة أو الشكة التى تولد منها الشيطان ، خير أم شر ؟

فإن قدروه (١) خيراً، فقيل (٢) لهم : فكيف ولد الخير شراً ، ولو جاز ذلك ،
لجاز أن يولد النور أيضاً شراً من غير تقدير فكرة .

وإن زعموا أنها شر قيل لهم : فما الذى ولّدها ولا ظلام قبلها ؟ فلا يجدون
عن ذلك محيصاً . ثم نقابل بعض مذاهبهم ببعض ، فتتساقط (٣) . والكلام عليهم
فى الخير والشر يستقصى فى التعديل والتجوير إن شاء الله . فهذه(٤) جمل مقنعة فى

(١) ب : قرروه
(٢) ب : فقل
(٣) أ : فتساقط
(٤) ب : وهذه

الكلام على تفاصيل مذاهب مخالفي الإسلام ، وإن شذّ منها شيء ، أرشد ماذكرناه إلى ما لم نذكره .

فصل

مشتمل على

مطاعن أهل الزيغ على شيخنا في اللمع والانفصال عنها

اعلموا وفقكم الله أن أهل البدع والأهواء تولعوا بالفحص والتنقير على اللمع، ثم طروا باستفراغ كنه الجهد في ذكر المطاعن على فصول الكتاب ، ولم يتعرضوا البسوطات من مصنفات شيخنا ، علماً منهم بأن المبسوط من كلامه ينطوي على استيعاب جوانب الكلام والتقصي عن الشبه . ولا نغادر (١) لطاعن مضطرباً ، ونحن نذكر/إن شاء الله جملة ماوجهوه من المطاعن على محصول الكتاب ، ونوضح الانفصال منها . ١٢١

فما وجهوه أن قالوا : أقصى ما ذكره في إثبات حدث العالم: النطفة إذا كانت قابلة للتغير والانقلاب والاعتمال ، ينبغي أن تكون حادثة . فإن القديم لايتغير ، وما لا يقبل التغييرات لا يخلو عنها . وهذا الذي ذكروه دعوى مجردة مذكورة في صيغة (٢) الحجاج . وذلك أن حدث الأجرام يستند إلى إثبات الاعراض ، وهو لم يقم دلالة على إثباتها ، ولم يوضح الدلالة على حدثها ، ولم يسلك في كتابه مسلك الاقتصار على ذكر مجرد المذاهب ، بأن حمل نفسه على التمسك بطريق الحجج ، ثم لم يتممها ، فكان ذلك خروجاً عن حد النظر ، وقصوراً عن حد الحجاج .

وهذا الذي ذكروه باطل ، وذلك بأن كل محقق يعلم أن المختصرات من

---

(١) ب : تغادر　　(٢) ب : صنعة

المصنفات لاتحتمل من البسط واستغراق جوانب الكلام ماتشتمل عليه المبسوطات.
وأقصى مايمكن فى المختصرات، ذكر العبارات الوجيزة المنبهة على المقاصد مع إيثار الاختصار وتجنب الإكثار .

والذى يوضح ذلك أن الطاعنين من المعتزلة وغيرهم لا يخلون فيما بين أظهرهم عن تصنيف معتقدات وجيزة ، مع القطع بأنها لا تنطوى على استيعاب أركان الأدلة . ففيما ذكروه إذاً منع الاختصار ، وهو خروج عن اتفاق جملة المصنفين فى فنون العلم . فإذا وضح جواز الاكتفاء بالتنبيه : فى كلام شيخنا التنبيه على كل مايحتاج إليه مقرباً من التصريح .

والذى يوضح ذلك : أن المعول فى إثبات الأعراض على تغير الذوات ، فإن الأعراض لو رجعت إلى أنفس الذوات لاستحال التغير . فقد أومأ رضى الله عنه إلى ماعليه المعول فى إثبات الأعراض ، ونبّه على حدثها لما ذكر تعاقب الأحوال المتناقضة ، إذ المرجوع فى إثبات حدثها إلى العلم بحدث الطارى لطروه ، وحدث الذى قبله لعدمه عند طروء ضده ، إذ القديم لايعدم ، ولم ينصب على ذلك دليلا لما كان متفقاً عليه .

١٢٢ وصرح رضى الله عنه بالتعرض لاستحالة خروج ما يقبل التغيير [١] عن تعاقب الأحوال ، فقد نبه على جملة المقصد . والذى يوضح ذلك أن الرب تعالى ذكر فى محكم كتابه إحتجاج ابراهيم صلوات الله عليه على حدث الأنجم والشمس بأفولها [٢] بعد طلوعها ، وانتقالها عن حالها ، ثم قال الرب تعالى بعد انقضاء ذكر حجاجه « وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه [٣] » . فسمى ماتقدم ذكره حجة . والذى ذكره شيخنا عين مسألة إبراهيم عليه السلام . والمعترض عليه معترض على إبراهيم .

---

(١) ب : التغير (٢) ب : بأقوالها

(٣) س ٦ : ٨٣

على أنا نقول : لعله رضى الله عنه رام نصب الدلالة على القائلين بإثبات الأعراض ، الصائرين إلى القول بحدثها ، وهم أصحاب العنصر. وليس يتعين عليه استيعاب الكلام على الطوائف فى مختص اللغة ، وتعرضه لذكر النطفة من أوضح الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهيولى القائلين بأن العالم فى الهيولى بالقوة، والنخلة فى النواة ، والإنسان فى النطفة بالقوة ، فلذلك لم يبسط القول فى إثبات الأعراض وحدثها .

ثم نقول : لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض ، ولكن من علم تعاقب الأحوال المتناقضة على بعض الذوات ، علم استحالة عروه منها.فهذا يفضى به إلى العلم بحدث الذات ، وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات وكونها أغيارا للذات . فلم يتوقف إذاً إثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض . هكذا قال ابن مجاهد (*) والقاضى رضى الله عنهما ، فاستبان بما قلناه انه لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت الأعراض ، فإن المقصد يثبت دون ذلك .

فإن قال قائل : لئن اكتفيتم بالأحوال ، فلا بد من إحاطة العلم بتجددها .

قلنا : نفس تعاقبها ينبىء عن الغرض(١) والمقصد . فإنا وإن قدرنا القول بالكمون والظهور ، أو قدرنا القول بثبوت الأعراض فى غير محال ، ثم قدرنا إنتقالها ، فلا تخلو الذوات مع هذه المعتقدات / الفاسدة عن تعاقب الأحوال . ١٢٣ وهو المفضى إلى المقصد من حدثها . فلم يتوقف العلم بحدث الجواهر على شىء من هذه الأصول . وهذا واضح لاخفاء به. ولولا ماقلناه ، لزم تكفير معظم البرية والتبرىء منهم إذ لم يتكلم فى الكمون والظهور واستحالة قيام العرض بالنفس

---

(٣) أ : التعرض

(*) ابن مجاهد هو محمد بن احمد بن محمد — ابن مجاهد البصرى .

إلا[١] شرذمة من أهل العصر ، وسنبسط القول فى ذلك عند ذكرنا التكفير والتضليل وما يقتضيهما .

وقد ذكر شيخنا رضى الله عنه دلالة وجيزة تنطوى على إثبات الحدث والمحدث، فآثرنا[٢] ذكرها لتنضم إلى ما قدمناه من الاكتفاء بتعاقب الأحوال ، وذلك أنه قال : إذا نظرنا إلى الواحد منا — وقد علمنا أن أصله نطفة ، ولم يكن مولوداً[٣] إلا بعد والد — فلا يخلو إما أن نقدر الأمر هكذا إلى غير أول ، أو نقدر أولا . فإن قدرنا ذلك إلى[٤] غير أول ، كان محالا ضرورة . فإنه لو سبق الواحد الذى فيه الكلام والدون لا نهاية لهم ، لما انصرفت نُوَبَتهم[٥] ، حتى تنتهى النوبة إلى هذا ، فاستبان أن لنا أولا . ثم ذلك الأول لا يخلو إما أن يكون باقتضاء طبيعة ، فتلك الطبيعة إن كانت قديمة ، فينبغى أن تبقى حتى تتصور فى وقتنا بتلك القوة الطبيعية حدوث إنسان من غير سبق نطفة ، كما تحقق ذلك فى أول مرة . وأيضاً فإن تلك الطبيعة ما بالها اقتضت ثبوت إنسان فى وقت دون وقت .

فإن قال قائل : إن الفلك اقتضى ثبوت إنسان إبتداء من غير نقطة لتجميع[٦] الأنجم المدبرة ، أو لثبوت مطارح أشعتها على وجه دون وجه ، وكان ذلك فى بعض الأوقات .

فيقال : أليس سير الأنجم متناسباً ، ولا يثبت للأنجم اجتماعاً إلا وستنتهى إليه مرة أخرى عوداً على بدو . فينبغى أن يكون قبل الاجتماع الذى قدرتموه اجتماع مثله ، وكذلك قبل ذلك الذى قبله إلى غير أول ، فكيف ينقضى حتى تنتهى النوبة إلى الذى فيه الكلام ؟ فقد بطل أن يكون الإنسان من أثر طبيعة / فلكية ، ١٢٤ ويستحيل ثبوت حادث محكم متقن جائز الوجود والعدم فى وقت مخصوص على

(١) ب : إلى (٢) ب : وآثرنا
(٣) أ : مولود (٤) ب : الا
(٥) أ : أبوتهم (٦) ب : لتجمع

صفة مخصوصة من غير اقتضاء مقتضى ، وقد بطل اقتضاء الطبائع ، فلم يبق إلا إثبات الحدث . فأغنت هذه النكتة عن كل ما قدمناه ، وجرت إلى العلم بالحدث وإبطال القوى والطبائع ، وتضمنت العلم بالحدث .

ومما ذكره شيخنا رضى الله عنه فى بعض مجالس النظر — وهو يحاول مناظرة بعض الملحدة القائلين بقدم الأرض بجبالها وبحارها ، وسهلها ووعرها — فقال رضى الله عنه : ألستم تزعمون أن الأمطار ، وتوالى الرياح ، وتعاقب أشعة الشمس على الصخور الصم تقلقلها وترضرضها وتدكدكها ، وأن الصخرات المرئية فى حضيض [الجبال](١) إنما هى متدهورة إليها(٢) من قللها وذراها ، فلو كانت لم تزل تنقص ، لما بقى منها شىء ، فإن ما تسلط عليه نقص ، لا يتناهى ، لم يقدر(٣) منه شيئاً ، وأفحم الملحد ، وتقبل الدين .

وإنما ذكرنا هذه الطرق لنضرب فى المختصرات من الأدلة ضربك فى المبسوطات .

ومما ذكره شيخنا رضى الله(٤) عنه موجزاً أن قال : لو كانت الجواهر قديمة ، لم تخل : إما أن تكون إما مجتمعة وإما مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، و[ب]ضرورة العقل نعلم استحالة كونها مجتمعة مفترقة معاً ، وكذلك بضرورة العقل نعلم استحالة كونها(٥) لا متلاصقة متدانية ولا متباعدة . فإن قالوا : إنها مجتمعة ، فلا يخلو : إما أن تجتمع لأنفسها ، فيستحيل خلوها عن وصف الاجتماع ما بقيت أنفسها ، وإما أن تجتمع لمعنى ، ثم يجب أن يكون ذلك المعنى قديماً ، إذ ثبت الاجتماع أزلياً . ولو ثبت اجتماع قديم ، للزم ولم يعدم ، إذ ليس الافتراق الطارى ينفى الاجتماع القديم أولى من نفى الاجتماع القديم للافتراق ، و(٦) حتى لا يطرأ ،

---

(١) أ ، ب : جبل
(٢) أ : اليه
(٣) ب : يقدر
(٤) ب : — الله
(٥) أ : — لا
(٦) ب : — واو

فلما افترقت جواهر العالم بطل القول باجتماعها فى الأزل . وكذلك لو قدرت مفترقة ،
١٢٥ فينبغى/أن لا تجتمع أبداً لمثل ما قدمناه . فإذا استحال إثبات الاجتماع والافتراق جميعاً ، واستحال الاتصاف بهما والخلو منهما ، فلم يبق إلا القول بنفى الجواهر فى الأزل ، إذا لو ثبتت لم تخل عن أحد الأقسام الذى بطل جميعها .

فإن قال قائل : قد استدل صاحبكم باعتوار الأحوال على تغير النطفة ، وقال : لو كانت قديمة لما تغيرت ، ، فما دليلكم على منع تغير القديم ؟

قلنا : لنا فى ذلك[1] وجهان : أحدهما البسط ، والآخر الإيجاز . وسبيل البسط الإحالة على أصول سبقت ، وذلك لأنا أوضحنا إستحالة عدم القديم ، ولو تغير القديم لاقتضى ذلك عدم صفة ، وثبوت أخرى . ثم الصفة المعدومة تقديراً ، لو كانت حادثة ، للزم قبول القديم للحوادث ، وذلك محال . وسيأتى شرحه بعد إثبات الصانع . وإن كانت تلك الصفة قديمة ، فقد[2] وضح الدليل على استحالة عدم القديم .

وإن أوجزنا قلنا : القديم واجب وجوده ، وكما يجب وجوده ، تجب صفات وجوده ، وما يحيل زوال وجوده ، يحيل زوال صفات وجوده .

فإن قال قائل : أليس الرب تعالى فعل بعد أن لم يفعل ، ثم لم يقتض ذلك تغيراً راجعاً إلى ذاته ، فكذلك يثبت للنطفة صفات لم تكن ولا تقتضى تغيرها ؟

قلنا : الذى قلتموه باطل من أوجه : أقربها أن الصفات الطارئة على النطفة قامت بالنطفة ، وأدركناها على صفات ثم أدركناها على خلافها ، فاستيقنا اختلاف الصفات الراجعة إلى ذات النطفة . وإذا فعل الرب فعلا (لم يقتض ذلك تغيراً

---

(١) ب : ذاك (٢) ب : قد

راجعاً إلى ذاته[١] ، [٢] فيعلمه الذات عليه بعــد أن لم يعلم موصوفه ، بل الذات لم تطرأ عليها صفات بالفعل ، إذ ثبت الفعل غير قائم بالذات .

فإن قال قائل : أليس القادر منا لا يخلو[٣] عن فعل الشيء وتركه ، فإذا أثبتم القديم قادراً فقولوا : انه لا يخلو عن فعل أو ترك لفعل ، وترك الفعل فعل ، فيلزم من ذلك إثبات حوادث / فى الأزل . ١٢٦

قلنا : هذا تمويه لا محصول له ، فإن الواحد منا لم يجب اتصافه بالفعل[٤] وتركه من حيث كان قادراً ، بل إنما وجب ذلك من حيث تقوم المضادات المتعاقبة بذاته ، والقائم بالذات ، القابل للتضادات ، لا يخلو عن جميعها ، سواء كان قادراً أو[٥] مضطراً . والقديم سبحانه وتعالى لا تقوم أفعاله بذاته ، بل يفعلها غير قائمة به ، فيحدثها متى شاء ، ولا يحدثها إذا لم يرد[٦] إحداثها .

والذى يوضح ذلك : أنا لو صححنا من أنفسنا فعلا فى غير محال ، وقدرنا بعض ما صار إليه بعض الإسلاميين فى القول بالتولد ، لجاز أن يعرى عنه وعن ضده من حيث لم يقم بنا ؛ فاندفع تمويههم من كل وجه . على أن أقصى ما قالوه الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير جامع بينهما ؛ وقد أوضحنا إبطاله .

فصل

مشتمل على ذكر القديم ومعناه ؛ والحادث وحقيقته

فأما القديم فقد اختلفوا فى معناه . فقال المتقدمون من مشايخنا : إن القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده .

---

(١) ب : — ما بين القوسين

(٢) ب : + لم يقم بذاته

(٣) ب : لا يخلق

(٤) ب : أو

(٥) ب : — أو

(٦) أ : يود

وذهب معمر بن عباد* إلى أن القديم من أسماء الإضافة ، وكذلك الحادث . وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للبارى قبل حدوث الحادثات ، ولو قدر مقدر موجوداً له أول ، ولم يعتقد قديماً ، لم يصح وصف الحدوث فى معتقده ، وينزل القدم والحدوث منزلة الجهات ، فلا يتحقق فوق[1] ولا تحت ، وكذلك القول فى سائر الجهات .

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك الجبائى . فإنه لما استدل عند نفسه على نفى الصفات بقوله : إن البارى سبحانه وتعالى قديم ، وقدمه أخص وصفه ، فلو ثبتت صفة قديمة لشاركته فى أخص الوصف ، والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى سائر الأوصاف .

فقيل له — فى جملة ما اعترض عليه به — : إذا زعمت أن أخص أوصاف الإله قدمه ، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم / وحقيقة الإلهية القدم . فركب ما ألزم ١٢٧ وقال : حقيقة الإلهية القدم ، وهذا مذهب لم يسبق إليه .

والذى اختاره شيخنا رضى الله عنه فى القديم : هو المتقدم فى الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذى لا أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق[2] أيضاً على المتقدم المتقادم من الحوادث . والذى اختاره هو الأصح ، والدليل عليه : أن الذى تنازعا[3] فيه كلمة لغوية ، فالمصير[4] فى معناها ومقتضاها إلى أهل اللغة وأرباب اللسان ، وقد ظهر واشتهر منهم تسمية ما تقادم وعتق قديماً . ومنه قولهم : دار قديمة ، وعز قديم ، وقال تعالى فى محكم كتابه : (حتى عاد

---

(١) ب : بلا (٢) أ : وينطلق

(٣) أ : يتنازعنا (٤) أ : بالمصير

* معمر بن عباد السلمى . توفى ٢٢٠ هـ . وهو من معتزلة القدرية ، كان عالماً عدلا . قال بنفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى . (الملل جـ ١ ص ٦٦ ، طبقات المعتزلة ص ٥٤ — ٥٦ لابن المرتضى) .

كالعرجون القديم[١]) . وقال عز من قائل : (هذا إفك[٢] قديم[٣]) . فاستبان بما قلناه جواز تسمية ما له أول قديماً ، ولم يبق للخصم بعد ذلك إلا أن يقول : ما ذكرتموه تجوز وتوسع ، وليس بجرى على وضع اللغة وحقيقتها . وسبيل الانفصال عن ذلك أن نقول : كل ما ظهر استعماله ، ولم يعد من الشواذ ، ولم يكن من خبر[٤] الشوارد ، ولم يثبت فى اللغة منقولا متجوزاً به عن أصل سائر فى اللغة ، فيجب حمله على الحقيقة ، وعلى مدعى التجوز[٥] الدليل[٦] . إذ لو ساغ إدعاء التجوز مع ظهور الاستعمال وعدم الدليل ، لجاز سلوك هذا المسلك فى جملة حقائق اللغة . ومن أقرب الشواهد إلى ما نحن فيه قول القائل : هذا باق ، فهذا ينطلق على الحادث المفتتح وجوده ، المعرض للعدم . فلو قال قائل : إن الباقى إذا أطلق على ما كان عرضة للزوال ، كان مجازاً ، لم يكن أسعد حالا فى القديم ممن أعتقد ذلك فى الباقى .

ومما يوضح ما قلناه اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت فى كتاب الله ولم تقم دلالة على التجوز بها ، فهى مجراة على حقيقتها . وعلى من يدعى التجوز إقامة الدليل . وإنما خصصنا تمسكنا بظاهر الكتاب ، ليكون ذلك وازعاً للخصم فى دعوى التجوز / مع العجز عن نصب الدلالة ، فإن المكتفى فى الاستدلال ١٢٨ بالجارى فى تجاوز[٧] أهل اللغات ، لا يعدم من يدعى التجوز ويتعسف بدعواه بغير إيضاح بدليل .

فإن قال قائل : لو صح ما قلتموه ، للزم منه أن يكون الشىء حادثاً قديماً ، وهذا متناقض . إذ العقلاء كما اعتقدوا تناقض الوجود والعدم ، إعتقدوا تناقض الحدوث والقدم . وهذا الذى قالوه مجرد تشنيع وتشغيب لا طائل تحته .

---

(١) ٣٦ : ٣٩ (٢) ب : أنك
(٣) ٤٦ : ١١ (٤) ب : حيز
(٥) أ : التجواز (٦) أ : لدليل (٧) ب : تجاول

وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن يقال : تزعمون أن القدم يناقض[1] الحدوث ، ويرجع التناقض إلى ذاتى اللفظين ونفسيهما ، أم تزعمون أن التناقض يرجع إلى[2] معنيهما ؟ ويستحيل ادعاء التناقض بين نفسى اللفظين ، فإذا وجب صرف التناقض إلى المعنيين ، فلا تناقض بين معنى القديم على ما قلناه وبين معنى الحادث ، فإن القديم هو المتقدم ، والحادث هو الذى له أول ، ولا مناقضة بين هذين المعنيين . وإنما تتحقق المناقضة إذا ثبتت[3] الأولية الشىء ، ونفيت عنه الأولية حتى يقال : إن الشىء له [أول][4] ولا أول له ، فلا تستقيم لهم دعوى التناقض إلا بعد أن يثبتوا أن القديم هو الذى لا أول لوجوده ، وهذا ما فيه التنازع .

وإن سلكوا مسلكا آخر فى التشغيب[5] وقالوا : فيما قلتموه القول بقدم العالم ، فإن القديم عندكم هو المتقادم ، وهذا متحقق فى جواهر العالم ، وفى الإفصاح بذلك موافقة الدهرية .

قلنا : هذا لو كان الخلاف مع الدهرية فى إطلاق العبارات[6] وتتبع التسميات ، وليس الأمر كذلك . فإن المطلب من محاجتهم إبطال ما اعتقدوه وانطووا عليه فى نفى الأولية . وليس الغرض إثبات اللغات وإطلاق العبارات ، إذ ربما يعرض الخلاف على من لا يعرف لغة العرب من الدهرية . فاندفع ما ألزمتموه ، واستبان أنه مجرد دعوى .

فإن قال قائل : لو رجع القدم إلى التقدم فى الوجود ، لزم منه أن يقال : إذا تعاقب حادثان فى حالتين فالحادث / فى الحالة الأولى يتصف بكونه قديماً فى الحالة الثانية ، فإنه تقدم على الحادث الثانى . وهذا الذى ذكروه لا محصول له . ١٢٩

---

(١) ب : يتناقض
(٢) ب : + من
(٣) ب : أثبتت
(٤) — « أول » من النسختين
(٥) ب : التشعيب
(٦) ب : المباريات

فإن مرجعنا[١] إلى إثبات ما رمناه إلى اللغات وأهلها ، وقد رأيناهم يسمون العتيق المتقادم ، الذى امتدت مدة بقائه : قديماً ، ولا يسمون الموجود فى حالتين لطيفتين قديماً ، فاتبعنا اللغة نفياً وإثباتاً ؛ ولم يثبت هذا الإسم بقضية عقلية ، فينفصل عما يلزم عليه . على أن القديم على[٢] بناء فعيل ؛ وهو من أبنية المبالغة ؛ فاقتضى ذلك مبالغة فى التقدم ، فهذا وجه الكلام على من قال : القديم لا أول لوجوده .

وأما من زعم أن القديم من أسماء الإضافة فيقال له : لم زعمت ذلك ؛ وما دليلك عليه ؟ ولا سبيل إلى إثبات اللغات عقلا ؛ ويطالب بإظهار دلالة عقلية ، ولا يشهد لما صار إليه موجب لغة . ولو ساغ المصير إلى أن القديم من أسماء الإضافة ، ولا يتحقق نقيضه ، جاز أن يقال : الحىّ ، والقادر ، والعالم من أسماء الإضافة ، فلا يتحقق حىّ ، قادر ، عالم إلا عند تحقق ميت ، وعاجز ؛ وجاهل . وكذلك لو قال قائل : إن العدم مضاف إلى الوجود ، فلا يتحقق عدم إلا عن وجود سابق ، ويلزم من ذلك أن لا يتحقق قبل حدوث العالم .

ومما يوضح فساد ما قاله معمر بن عباد أن من لا ينطوى معتقده على قديم ، وعلم أنه حدث ما لم يكن ، فيعلم قطعاً أن الذى وجد عن عدم ، فقد حدث . وليس من شرط علمه بحدثه ، أن يخطر له قدم قديم . ومنكر ذلك جاحد الضرورة ، والمعترف به ناقض لمذهبه فى المصير إلى أن الحدث من أسماء الاضافة .

وأما من زعم أن القديم هو الإله ، وحقيقة الالهية القدم ، فوجه[٣] الرد عليهم من أوجه : أحدها أن ننصب الأدلة على اثبات الصفات القديمة ، وفى اثباتها إبطال هذا الأصل . فإن الدليل الدال على ثبوتها — مع إستحالة كونها آلهة —

---

(١) ب : مرجعاً　　(٢) ب : — على أن القديم على

(٣) ب : فوجد .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٣٠ يوضح بطلان قول/ من قال: إن القديم هو الإله ، ونستقصى الأدلة إن شاء الله فى كتاب « الصفات » .

والوجه[١] الآخر من الرد أن نقول : الإلهية يصح إطلاقها صفة لله متعلقة بالبرّية والخليقة ، إذ يحسن أن نقول: إله الخلق(ولا يحسن أن نقول قديم الخلق[٢]) على إرادة المعنى الأول . فاستبان أن اللفظين لا يجريان مجرى واحداً .

ومن الدليل على فساد ما قالوه أن نقول : معنى القديم يرجع إلى إثبات وجود دائم مع نفى الأولية ، فإذا ثبت رجوع القدم إلى الوجود ، فيجب أن يشارك فى الالهية من شارك فى الوجود . وحتى يقال : البارى إله لم يزل ، من حيث كان موجوداً لم يزل ، والحادث إله عن أول ، من حيث كان موجوداً عن أول ، والبارى إله واجب الالهية ،من حيث كان واجب الوجود ، والحادث (جائز الإلهية من حيث كان[٣]) جائز الوجود . وتحقيق القول فى ذلك : أن القدم ينبىء عن الوجود ونفى الأولية ، فيستحيل[٤] صرف معنى الإلهية إلى نفى الأولية ، فإن الالهية صفة ثابتة ، فاستحال تحقيقها بنفى .

ومما يوضح ما قلناه : إن حقيقة الإلهيـة لو كانت قدما ، لاعتقد الإلهيـة من اعتقد القدم . فإن العالم بحقيقة الشىء عالم به ، إذ يستحيل أن يعلم حقيقة الوجود من لم يعلم الوجود ، وحقيقة الجوهر من لم يعلم الجوهر . ونحن نعلم أن الدهرية يعتقدون قدم جواهر العالم ، ولا يعتقدون أنها آلهة .

فإن قالوا : الآلهة عندكم لا ترجع إلى الاختراع والاقتدار عليه ، وقد نرى طائفة من عبدة الاصنام يعتقدون الهيتها[٥] بأنها لا تصنع ، ولا تبصر ، ولا تسمع ولا تغنى عن عبدتها شيئاً .

---

(١) ب : فالوجه
(٢) ب : — مابين القوسين
(٣) ب : — مابين القوسين
(٤) ب : ويستحيل
(٥) ب : آلهتها

قلنا : هذا خروج منكم عن حد النظر ، فانا لم نبد لكم معتقداً فى حقيقة الالهية، فهذا خوض منكم فيما لا يغنيكم . على أنكم زالون فيه ، وذلك أن عبدة الأصنام يعتقدون أنها تضر وتنفع ، ويتقربون اليها بالقرابين ، ويبتهلون اليها فيما يسنح[1] ١٣١ لهم من الحاجات ، ويعن لهم من المهمات ، ومن ذلك عبدوها . وفيهم شرذمة إتخذت الأصنام على قبور الأنبياء متيمنين[2] بها ، متخذين إياها كالمحراب المعظم والمساجد ، وهؤلاء لا يزعمون أنها آلهة ، فاندفع ما عارضونا به .

ومن الدليل على ماقلناه : إن القدم لوكان أخص أوصاف الإله ، وجب على طرد أصلكم : أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم[3]. ثم إذا قلتم ذلك لاتخلون : إما أن تزعموا أن القديم يخالف الحادث ، والحادث لا يخالف القديم . فإن قلتم ذلك خرجتم عن ضرورة العقل . فإنا نعلم بديهة أن ماخالف شيئاً ، خالفه ذلك الشيء ، كما نعلم أن ماضاد شيئا ضاده ذلك الشيء ، ويطرد ذلك فى كل وصف لا يتعلق إلا بشيئين كالتغاير والتماثل ، والاختلاف والتضاد . وإن اعترفوا بأن الحادث يخالف القديم ولابد[4] من الاعتراف بذلك ، قيل لهم: ينبغى أن يخالف الحادث القديم بحدوثه ، كما يخالف القديم الحادث بقدمه . ثم إذا صرحوا بذلك ، لزم أن يكون الحدوث أخص وصف الحادث ، كما أن القدم أخص وصف القديم . ثم يلزمهم من طرد ذلك أن يتماثل كل حادثين مجتمعين فى وصف الحدوث من حيث اشتركا فى الأخص ، وهذا لا مخلص منه . فإذا جاز حوادث مختلفة لاختلاف خواصها ، فما المانع من ثبوت قدماء فى حكم المختلف من حيث اختلف خواصها ؟

فان قالوا : الجوهر الحادث إنما يخالف القديم بكونه جوهراً لا بحدوثه ،كان

---

(١) أ : يشح
(٢) ب : متيمين
(٣) ب : القديم
(٤) ب : فلا

ذلك باطلا من أوجه : أحدها: أنه إذا جاز مخالفة الجوهر العرض ، للاختلاف فى الأخص مع التماثل فى وصف الوجود والاشتراك فى الشيئية والحدوث ، فبم تنكرون على من يجوز إشتراك الشيئين فى الأخص مع اختلافهما فى سائر الأوصاف ؟

والذى يحقق ذلك أن التماثل فى الأوصاف العامة معلل عند المعتزلة بالتماثل فى ١٣٢ الوصف الأخص ، والحكم المعلول لا / يثبت دون علته ، فما بال الإشتراك فى الشيئية والوجود والحدوث يثبت من غير علة توجب الاشتراك والتماثل .

ومما يوضح فساد ما استروحوا اليه أن الجوهر الحادث لو كان يخالف القديم بجوهريته ، لما علم مخالفته له العالم بحدثه الذاهل عن تحيزه . ونحن نعلم أن العالم بحدث الجوهر ، الجاهل بتحيزه ، يضطر إلى العلم بمخالفة الحادث للقديم ، وهذا واضح فى إفساد ماقالوه .

ومما يوضح ذلك أن القديم إذا خالف الحادث فى وصف القدم[1] ، وكان وجه إقتضاء المخالفه أنه لا أول له ، فيكون وجه إقتضاء المخالفة من جهة الحادث أن له أولا[2] ، فإن هذه المخالفة أخص بمخالفة القدم من الجوهرية . فاستبان بطلان ما قالوه من كل سبيل . والمسألة تتعلق بأحكام التماثل وسيأتى مستفيضاً[3] إن شاء الله . فهذا إيجاز القول[4] فى القديم ومعناه .

[القول فى معنى الحادث]

وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الأئمة فى ذكر حقيقته . فصار صائرون إلى أنه الذى كان بعد أن لم يكن . وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم

---

(١) ب : — القديم
(٢) ب : أول
(٣) ب : مستقصى
(٤) ب : القدر

كان . وقال آخرون هو الموجود الذى له أول . وقال آخرون هو المفتتح وجوده . والذى ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التى قدمناها أن قال : الحادث هو المتأخر ، وربما انبسط القول : هو المتأخر بوجوده عن الأزلى . ورام باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندى* ولأبرقلس[١]* أوردها يحيى النحوى [٢] فى نقضه كلام الدهرية ، فمما سأله ابن الراوندى على ما قدمناه[٣] من العبارات أن قال : قول القائل الحادث ما كان بعد أن لم يكن ، ترتيب شىء على شىء وتعقيبه به . والعدم عند معظم الإسلاميين نفى محض غير مستمر على صفة من صفات الإثبات،فلا يتحقق ترتيب شىء عليه ، ولا فرق بين قول القائل : ماكان بعد أن لم يكن ، وبين قوله ماكان / بعد لاشى كان[٤] . ١٣٣

وإن كان المتمسك بهذا الحد من الصائرين إلى أن المعدوم شىء ، فيوجه عليه سؤال أوضح مما تقدم . وذلك أنه يقال له : إذا كان الحادث شيئا قبل حدوثه ، ثم قيل فيه : كان بعد أن لم يكن ، فكان .

---

(١) غير واضحة فى (أ)　　(٢) أ : الكندى

(٣) ب : — هاء　　(٤) ب : قال

* أبرقلس : أو برقلس أو بركليس . فيلسوف وثنى أفلاطونى محدث (نسبه إلى الأفلاطونية المحدثة) . وكان له من الأثر الكبير فى دوائر الاسلاميين مايضارع أرسطو نفسه وقد عرف المؤرخون الاسلاميون للفلسفة اسمه ، كما ذكروا أنه « أفلاطونى » وأنه « القائل بالدهر » . وعرفوا قائمة كتبه ومنها « الثاؤلوجيا أى الربوبيه ، والخير المحض » .
(انظر نشأة الفكر ١ : ١٦٦ ، القفطى . أخبار ص ٦٣ ، الفهرست ٣٦٤ ، الملل ٢ : ٤٣٢) .

* يحيى النحوى : عرفه المؤرخون المسلمون « يحيى فيلو بونوس » من رده على أبرقلس القائل بالدهر ، من الاسكندرية ، وهو غير يحيى النحوى الديلمى المعروف بالبطريق .
(نشأة الفكر ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، ١٦٦)

قيل[1] : كان نفسه بعد نفسه ، وهذا من التناقض البين .

ثم إنه سلك قريبا من هذا المسلك فى التعرض لسائر العبارات خلا العبارة التى ارتضاها شيخنا . فقال : قول القائل مالم يكن ثم كان ، ينبىء عن ترتيب ، وقد سبق بطلان إرادة الترتيب . وزعم أيضا أن قول القائل : الحادث ما لوجوده أول متناقض ، فإن أول الحادث عند الاسلاميين نفسه ، ويستحيل أن يكون الشىء أول نفسه .

وإن أثبت مثبت للحادث أولا هو غيره ، فيلزم أن يكون ذلك الأول حادثا وله أول ، ثم يلزم منه إثبات حوادث لا نهاية لها ، وهو بغية معظم الدهرية .

وسبيل الكلام على ما ذكره أن نقول إعتراضات تنقسم فى أنفسها ، وتتنوع مواقعها ، فربما كان الغرض بها الإعتراض على المعانى التى تدل عليها العبارات ، وربما كان الغرض منها المناقشة فى العبارات[2] مع الاتفاق فى المعنى . وموقع الإعتراضات غير هذين ، وكل من وقف موقف المعترض[3] ، ولم يتعلق كلامه بلفظ ولا معنى ، كان حائداً عن مقصد الإعتراض .

فإذا وضح ذلك رتبنا عليه مقصدنا ، وقلنا : إن كان السائل يطلب جحد معنى الحدوث ، فتسقط مكالمته . إذ معنى الحدوث والوجود المفتتح ، معلوم ضرورة وبديهة والمناكر فيه مراغم[4] متعسف ، وإن قصد السائل التعرض القدح فى العبارة ، كان المرجع فى تصحيحها إلى أرباب اللغة وأصحاب اللسان . ونحن نعلم أن العبارات التى قدمناها لو عرضت على أهل اللسان ، لانتدبوا إلى فهم معناها ومقتضاها على حسب ما أوردناها ، ولما عدوها /من شواذ الكلام وشوارده ، ١٣٤ فإذا صحت المعانى واستقامت العبارات عند أهلها ، لم يبق للاعتراضات منجع .

على أن ماذكره من أن الترتيب يتضمن إثبات شيئين ، ساقط . فإن أقصى ما ينبىء

---

(١) ب : قبل

(٢) ب : المبارات

(٣) ب : المعترضين

(٤) أ : مزاعم

عنه الترتيب ، تعقيب معلوم بمعلوم[1] ، والعدم معلوم ، كما أن الحدوث معلوم فقد ترتب من هذا الوجه معلوم على معلوم . فأما اشتراط كون المعلومين ذاتين شيئين فمما لا[2] تقتضيه[3] اللغات ، وشارطه متحكم[4] على أهل اللغات والمعانى .

ثم سلك أئمتنا مع السائل مسلكنا على طرد سؤاله بضده عن نظم كلمتين ، وتأليف كلامين ، سؤالا وانفصالا[5] . فإن هذا المنهج ، لو تشبث به متشبث ، لانحسم به أبواب الجواز ، وضاقت به مذاهب الكلام . وايضاح[6] ذلك أنا نقول للسائل إن قال هذا الحد غير صحيح : قولك[7] هذا من أسماء الاشارة ، فإلام تشير ؟ وقولك غير صحيح ينبيء عن إثبات غيرين ، والصحيح يدل على متركب على وجه مخصوص ، فلا ينطق بشيء إلا تتوجه[8] عليه طلبات ،تضاهى مقاصده ، ثم كل ما قدمه من التشغيبات ليس يتوجه على ما ارتضاه شيخنا حيث قال : الحادث هو المتأخر عن الأزلى . وأول ما اعترض به على قول من قال : الحادث ما لوجوده أول ، فلا محصول له . ولصاحب الحد أن يقول : أثبت للحادث أولا هو غيره ، ويشير به إلى حادث متقدم عليه . وإن سئل عن أول الحوادث فوجود البارى سبحانه وتعالى سابق له ، وهو أول من وجود الحادث . والأحسن أن تصرف الأولية إلى ما يتعلق بنفس الحادث ، ويكون تقدير قول القائل : الحادث ما لوجوده أول ، أى الحادث يختص وجوده بالوقت الأول ، فترجع الأولية إلى الأوقات أو تقديرها . ولامعنى للاطناب فى العبارات مع وضوح المقصد منها .

فان قال قائل : الحدوث عين وجود الحادث أو وصف زائد عليه ؟ فإن كان

---

(١) ب : على معلوم
(٢) ب : — لاتقتضيه
(٣) ب : + أهل
(٤) ب : مفكم
(٥) ب : افصالا
(٦) ب : اتضاح
(٧) ب : قولد
(٨) أ : متوجه

١٣٥ عين وجود الحادث ، وجب أن يكون العالم بوجود الحادث/عالما بحدوثه ، وإن كان يرجع إلى وصف زائد عليه ، لم يخل إما أن يكون ذلك الوصف وجوداً أو عدماً . فإن كان السؤال من الدهرية ، فقد سلف الجواب عنه . وإن رام السائل استرشاداً ، فقد اختلف جواب الأئمة . فالذى ارتضاه القاضى رضى الله عنه : أن الحدوث عبارة عن معلومين : أحدهما وجود ، والثانى عدم ، ولا يجب من الاحاطة بأحدهما العلم بالثانى . ولا نستنكر العلم بالوجود اضطراراً من غير علم بالحدوث ، إذا لم يتبين للعالم بالوجود عدم قبله .

وصار معظم الأئمة إلى أن الحدوث ينبىء عن وجود مخصوص ، وقد يعرف الشىء فى وصف عموم من يجهله فى وصف خصوص . وأسد [١] الطرق ما ارتضاه القاضى ، إذ الحدوث ليس بحال عنده ليتحقق الجهل بها مع العلم بالذات ، ولا بد من تقدير معلومين يتعلق بهما علمان مختلفان . فهذه جملة مقنعة فى إثبات حدث [٢] العالم بسطاً وإيجازاً وضرباً فى المشروح من الطرق [٣] والموجز منها. وقد أشرنا إلى معظم المقاصد فى أطراف المسألة عند الأكوان ، ونحن ذاكروها عند نفى التشبيه والتجسيم ، والقول فى التأليف ومعناه إن شاء الله تعالى .

القول فى إثبات العلم بالصانع

إعلموا وفقكم الله أن أئمة الأصول سلكوا مسلكين فى التوصل إلى العلم بالصانع. فسلك بعضهم طريق الاستدلال على الجملة ، وسلك آخرون طريق إسناد [٤] العلم بالحدث إلى ضرورات العقول وبدائهها مع تقدير العلم بحدث العالم . ونحن نوضح منهاج الحجاج أولا ، ثم ننعطف على إيضاح الطريقة الثانية إن شاء الله عز وجل .

---

(١) ب : أسدل

(٢) ب : حدوث

(٣) ب : الطريق

(٤) ب : استناد

والعبارات وإن اختلفت أو تباينت فى نصب الدلالة على الحدث، فرجع جميعها إلى نكتة واحدة ، وهى أن يقال : ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت أو تقدير وقت فلا يخلو : إما أن يقدر وجوده فى الوقت المعين واجباً ، أو يقدر جائزاً . فإن قدر مقدر / وجوده فى الوقت المخصوص واجباً متعيناً ، كان ذلك باطلا من أوجه : أحدها : أنه لو وجب له الوجود فى وقت مخصوص ، لما كان هو بوجوب الوجود له أولى من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استواؤها فى الواجبات والجائزات . فلو وجب الوجود لجوهر فى وقت ، لزم ذلك فى كل جوهر حتى توجد الجواهر دفعة واحدة . وكذلك القول فى الأعراض المتجانسة ، فلما وجدنا (١) [المتماثلات] يتقدم (٢) بعضها ويتأخر (٣) بعضها ، استبان بذلك أن الوجود (٤) غير واجب بشىء (٥) منها . ١٣٦

ومما يوضح ذلك أن تقدير وجوب الوجود فى وقت كتقديره فى وقت قبله أو وقت بعده ، إذ الأوقات فيما يتعين متماثلة ، ووجه ادعاء الوجوب فى بعضها كوجه إدعائه فى سائرها ، ووجوب الوجود ليس يتفاوت فى نفسه ، فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت . وهذا واضح لا خفاء به ، والذى يحقق ذلك أيضاً : أنه لو جاز تقدير ثبوت أحد الحكمين على الوجوب ، ليستقل الواجب بوجوبه عن اقتضاء مقتض ، لزم طرد ذلك فى الأحكام المعثورة على الجواهر ، حتى يقال : إذا (٦) تحرك الجوهر فى وقت ، فقد وجب له التحرك فى ذلك الوقت المعين ، فلا يفتقر إلى زائد يقتضى له التحرك . وهذا يفضى إلى نفى الأعراض وقد سبق إثباتها .

ومما يوضح ما قلناه : إنا لو سلمنا وجوب الوجود فى وقت معين جدلا ، لما

---

(١) ب : وجد
(٢) ب : يتقدم
(٣) ب : يتأخر
(٤) ب : وجود
(٥) ب : لشىء
(٦) ب : إذ

قدح ذلك فى مقصدنا من الدلالة ، ولا طردت الدلالة فى جوب الوجود على القائلين به كما اطردت فى الوجود. وإيضاح ذلك: أن الوجوب الذى ادعاه المدعى مستحدث ، وإضافته إلى وقت كاضافته إلى غيره ، فينبغى أن لا يثبت هذا الحكم المستحدث ـ و(١) نعنى الوجوب ـ إلا باقتضاء مقتضى .

وسلك بعض الأئمة مسلكا آخر فقال : لوكان الحادث واجب الوجود ، والقديم واجب الوجود ، لما تميز وجود القديم عن وجود الحادث (٢) المحدث.

١٣٧ ولو كان جاز (٣) حادث / واجب وجوده ، لجاز قديم جائز وجوده ، ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه . وقد وضح الدليل على استحالة عدم القديم .

وأحسن الطرق وأولاها أن نقول : المصير إلى وجوب وجود الحادث يفضى إلى القول باستحالة ما علم جوازه بضرورة العقل ، وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث فى وقت مخصوص، يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم فى الوقت المعين بدلا عن الوجود .

ومن زعم أن الذى يتحقق عدمه سابقاً إلى غير أول ، ثم فرض الكلام فى وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشا كل ما بعده منها ، وقال : كان العدم جائزاً فى الوقت الذى قبل هذا ، ثم استحال العدم فى هذا الوقت مع تماثل الوقتين ، وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدم أو وجود ، ولم يثبت موجب مقتض لم يكن ثابتاً قبل (٤)، ومع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم فى الوقت المعين ، فقد خرج عن ضرورة العقل .

وسبيل إدعاء استمرار العدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود للقديم. والمصير إلى وجوب وجود ما ثبت عدمه ، كالمصير إلى وجوب عدم القديم فى وقت مخصوص ، وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر إلى وجوب عدم القديم، الذاهب إلى

---

(١) ب : — واو (٢) ب : — الحادث
(٣) ب : — جاز (٤) ب : قيل

استحالة استمرار وجوده من غير طروء مقتض يقتضى العدم، خارج عن المعقول. فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول إن الحادث واجب الوجود. وإذا ثبت جواز وجود الحادث، فمن مقتضاه جواز عدمه بدلا عن وجوده. فإذا كان العدم والوجود جميعاً جائزين، ولم يكن أحدهما أولى من الآخر، فإذا تحقق الوجود، لم يخل: إما أن يتحقق لنفسه أو لمعنى زائد عليه قائم به، أو لجوازه، أو لتخصيص مخصص، ولا للنفس ولا الجواز. ويبطل المصير إلى أن الوجود يثبت للنفس لأوجه: منها أن الوجود لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك آحاد من جنس، ولوجب / إطراد هذا الحكم فى جميع الجنس لتساوى الأنفس ١٣٨ المتماثلة فى الصفات. وهذا كما أن الجوهر لما تحيز لنفسه، وجب أن يتحيز كل جوهر. فلما علمنا تقدم بعض الجواهر وتأخر بعضها، وضح بذلك بطلان المصير إلى أن ما يوجد منها يوجد لنفسه.

والذى يوضح ذلك أن إضافة النفس إلى وقت كاضافته إلى مثله، فلزم (١) ثبوت الوجود للنفس فى جميع الأوقات. وهذا يفضى إلى القول بقدم الحادث. وتحقيق القول فى ذلك: أن قول القائل: حدث الشىء لنفسه لايخلو إما أن يصدر عن إثبات نفس قبل الحدث، أو يصدر عن نفى النفس قبل الحدث. فإن كان الذاهب إلى هذا السؤال ممن يعتقد أن المعدوم قبل حدثه نفس، ثم قال مع هذا المعتقد: أنه يحدث لنفسه، فهو إفصاح منه بالتناقض. فإنه لو حدث لنفسه، لحدث مهما تحققت نفسه، وقد تحقق كونه نفساً قبل حدوثه، وهذا لاخفاء به. وإن كان السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس، ويصير نفساً فيقال له: لم صار نفساً ولم يكن نفساً؟ فإن قال: صار نفساً لنفسه، كان ذلك من لغو الكلام، فإن مصيره نفسا عين كونه نفساً، فآل محصول الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفسا، وهذا خارج عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات، ويؤول محصول هذا القسم إلى أن الحادث حدث لا لعلة ولا لمقتض، فافهموه.

---

(١) ب: فيلزم

فإن قال قائل : إن الحادث حدث لمعنى أوجب حدوثه، روجع فى ذلك المعنى، وقيل له : أهو من الأعراض القائمة بالمحال ، أو عبّرت به عن مخصص؟ فإن زعم أنه عبّر به عن مخصص ، فقد ارتفع الخلاف فى المعنى ورجع التناقش والتنازع فى تسمية المخصص معنى ، وهذا سهل المدرك .

وإن زعم أن المعنى المقتضى لحدوث الحادث عرض من الأعراض، كان ذلك باطلا من أوجه :

١٣٩ أحدها أن ذلك المعنى لايخلو: إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً/ لزم ثبوت موجبه قديماً ، فإن الموجب لا يتقدم على موجبه . وإن كان ذلك المعنى (١) حادثاً (٢) ، وجب(٣) أن يفتقر إلى معنى آخر يقتضى له الحدث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهايه لها .

والذى يوضح ذلك : أن المعنى إنما يوجب الحكم لما قام به. فلوأمنتم (٤) القول بحدوث الجوهر لمعنى يقوم به ، لما صح القول بحدوث الأعراض ، إذ لاتقوم بها الأعراض، وقد أوضحنا فيما قدمنا ، حدث(٥) الأعراض والجواهر جميعاً .

وإن زعم السائل أن الوجود إنما يثبت لجوازه ، كان ذلك باطلامن أوجه: أحدها : أن الجواز يتحقق فى استمرارالعدم تحققه فى الوجود. فلئن ثبت الوجود لجوازه ، وجب أن يتحقق العدم لجوازه أيضاً ، إذ وجه الجواز غير مختلف فيهما. ويلزم من قول ذلك ، ثبوت الوجود من حيث جاز ، واستمرار العدم من حيث جاز ، فيوجد غير (٦) ما يعدم .

والذى يوضح فساد ذلك : أن جواز الوجود يعم جميع الحوادث ، فلواقتضى

---

(١) أ : لمعنى
(٢) أ : — حادثا
(٣) ب : أوجب
(٤) ب : لستمر
(٥) ب : حدوث
(٦) ب : عين

جوازٌ وجوداً ، للزم وجود جملة الحوادث من حيث عمها حكم الجواز . وأيضاً فإن جواز الوجود لا يختص بوقت دون وقت ، والوجود يختص بوقت ، فبطل تعليل مختص بوقت بحكم يعم الأوقات .

وإن قال الخصم : الحدوث ثبت لا لمقتض ولا لعلة ، فعند ذلك تحزب المحققون حزبين : فصار المعظم منهم إلى نسبة هذا القائل إلى جحد البداية والضرورات . فإنه مهما سلم السائل جواز وجود الحادث ، وجواز إستمرار العدم بدلا من الحدوث ، واعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها فى الوجود والعدم، ثم قال مع ذلك بثبوت الوجود فى وقت مخصوص من غير مقتض ومخصص وموجب وتأثير مؤثر ، فقد جحد الضرورة . ويتضح كشف ذلك عليه بالتعرض لبدائع الصنع، والمحكات من الآيات فى الأرضين والسموات .فمن سوغ حدوث السماء وتكونها (١) بعد أن لم تكن ، وتخصصها بما عليه من الحركات المتناسبة ، والصفات البديعة ، ثم قال : إتفق كونها فى وقت من غير اقتضاء من مقتض ، وتخصيص من / مخصص كان مباهتاً . ١٤٠

وهذا القسم لم يعتقده معتقد ، ولم ينتحله منتحل ، ولكن جرى الرسم باستيعاب (٢) الأقسام فى الكلام ، وإن لم يقل ببعضها أحد .

وسلك بعض المحققين طريقة أخرى ، ورام إبطال هذا القسم بالدليل فقال : تجويز ثبوت حكم من غير مقتض يجر إلى القول بنفى الأعراض ، إذ لو جاز ثبوت الوجود بدلا عن العدم من غير مقتضى ، جاز ثبوت الأعراض، [و]التحرك بدلا عن التسكين من غير مقتض، وقد سبق فى إثبات الأعراض ما فيه مقنع .

وقال الأستاذ أبو اسحق : لو حدث الحادث من غير محله ، ولم يتحقق منع فى سائر الأوقات ، وهو مما يقع لا عن مقتض ولا عن قصد ، وجب أن يقع لا محالة عند ارتفاع الموانع، فإن ما يثبت من غير اقتضاء ،كان واجب الثبوت كالقديم.

---

(١) ب : تكونها (٢) ب : باستبعاد

وسلك بعض الأئمة طريقة لا نرتضيها فقال : انتفاء العلة والمقتضى لا يختص بوقت دون وقت ، فلو وجد الحادث لا لعلة فى وقت ، لوجب قيامه قبله ، إذ نفى العلة متحقق فى الوقتين ، وهذا فيه نظر . فإن نافى العلة غير معلل بنفى العلل ، حتى يقال له : لو وجد لأجل نفى العلة فى وقت ، لوجد مهما انتفت العلة . وقد أوردنا هذا السؤال والقدح فيه فى إثبات الأعراض ، فالأولى الاجتزاء بما قدمناه .

سؤال

[هل يفتقر العدم إلى معدوم]

فإن قال قائل : لو وجب افتقار الحدوث إلى محدث للتقسيم الذى قدمتموه ، وجب افتقار العدم إلى معدم .

الجواب أن نقول : ما ألزمتمونا من العدم لا تخلون فيه : إما أن تعنوا به ما بعد سبق الوجود ، وإما أن تلزموا العدم قبل تحقق الوجود . فإن ألزمتمونا العدم بعد سبق الوجود ، فتفصيل القول فيه أن نقول : الموجود إذا عدم لم يخل عدمه من أحد أمرين : إما أن يكون واجباً أو جائزاً . فإن كان العدم واجباً ، فلا يفتقر إلى مخصص ، وليس يلزم ذلك على طرد الدلالة . فإنا فرضنا الكلام فى ثبوت حكم جائز ، فلا يلزم عليه ما يجب / إذ الواجب استقل بوجوبه عن ١٤١ مخصص ، ولذلك يوجب استغناء القديم سبحانه وتعالى فى وجوده عن مخصص من حيث وجب له الوجود . والعقلاء أجمعوا على أن الواجب لا يتعلق بالفاعل ، وإنما يتعلق بالفاعل و[1] المخصص ما كان جائزاً . واختلفوا فى أن الحكم الموجب عن علة هل ينقسم إلى واجب وجائز ؟

(١) ب : — واو

فالذى صار إليه أهل الحق : أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله لوجوبه ، كما أن الجائز لا يمتنع تعليله لجوازه .

وذهبت(١) المعتزلة إلى منع تعليل الواجب من الأحكام . وسنبسط القول فى ذلك عند ذكرنا ما يعلل ، وما لا يعلل فى الصفات ، إن شاء الله .

فخرج مما قدمناه أن الواجب لا يتعلق بالفاعل والمخصص باتفاق أرباب الألباب ، وإن تعلق الواجب من الأحكام بالعلل عند أهل الحق ، فقد وضح اندفاع السؤال ، إذ الدلالة مفروضة فى تقابل الجائزين . وإن استفصل الخصم بين الواجب فى حكم المخصص وبين الواجب فى حكم العلة ، أحلنا إيضاح الفصل على أبواب العلل . فهذا لو أراد الخصم إلزامنا عدماً واجباً . والعدم الواجب عدم الأعراض عند الصائرين إلى استحالة بقائها . وإن ألزمنا عدماً جائزاً ، وهو عدم ما يجوز بقاؤه ، فجواز(٢) البقاء مختص بالجواهر .

فإذا قال الملزم : عدم الجوهر بعد وجوده جائز ، واستمرار الوجود أيضاً ، فإذا تحقق العدم لم يخل : إما أن يكون بتخصيص المخصص ، وإما أن يتحقق من غير تخصيص . فإن(٣) زعم أنه يتحقق من غير تخصيص ، فقد نقضتم الدلالة على افتقار الحدث إلى المخصص ، إذ معولكم فيها على أن الجائز لا يتحقق دون تخصيص ، وقد التزمتم عدم جائز من غير تخصيص .

قالوا : وإن زعمتم أن العـــدم يثبت بتخصيص ، كان ذلك باطلا على قضية أصلكم ، فإن العدم نفى محض من كل وجه ، وليس بموصوف فى نفسه ، ولا صفة لغيره . فإذا(٤) لم يتعلق فيه وجه / ثبوت ، فلا معنى لتعلق التخصيص(٥) به ، إذ ٤٢

(١) ب : وذهب
(٢) فى النسختين : وجواز
(٣) ب : وان
(٤) أ : فاذ
(٥) ب : التخصص

لا بد للتخصيص من مخصص ، والمخصص ثابت والمعدوم منتفى .

فالجواب عما قالوه من أوجه : أحدها أن نقول : إنما يتحقق العدم الجائز بمعدم ، كما يتحقق الوجود الجائز بموجد ، وهذه طريقة سلكها القاضى رضى الله عنه ، لما اختار أن الباقى باق لنفسه ، لا ببقاء يزيد عليه . وقد صار غيره من المشايخ إلى أن الباقى باق ببقاء ، وإنما يتحقق العدم عند هؤلاء بقطع البقاء عن الجوهر . فقيل للقاضى لما اختار صرف البقاء إلى نفس الوجود : كيف يتحقق عدم الباقى عندك ؟ فذكر عند توجيه السؤال على نفسه طرقاً فى الانفصال : أحدها : أنه يعدم بإعدام الله إياه ، ولا يمتنع أن يكون العدم مراداً ، مقصوداً ، مقدوراً كما أنه معلوم . فإن سلكنا هذه الطريقة ، اندفع السؤال على الدلالة ، وبقيت المناقشة فى أن العدم كيف يكون مخصصاً وهو نفى محض . وهـذا خروج عن المسألة ، وتعرض لما يتعلق بها .

على أنا نقول : لا معنى للتخصيص إلا الإرادة ، ولا يمتنع كون العدم مراداً. ولا محصول لقول السائل إن المخصص ينبىء عن صفـة الثبوت ، فإنه لا معنى المخصص إلا كونه مراداً . وكون المراد مراداً لا يقتضى ثبوته ، كما أن [كون] المعلوم معلوماً لا يقتضى ثبوته ، إذ المعلوم ينقسم إلى : وجود وعدم ، وكذلك المراد . فهذا لو سلكنا طريقة القاضى .

وإن قلنا بما قال سائر المشايخ ، وصرنا إلى أن الجوهر إنما يعدم بأن لا يخلق له البقاء ، فوجه الانفصال عن السؤال على ذلك بطريقين : أحدهما : أن عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من وجهين : فإنه إن أراد دوام وجوده ، يخلق له البقاء توالياً وتتابعاً . وإن أراد أن يعدم ، لم يخلق له البقاء ، فقد تعلق بقصده من وجه . وليس غرضنا فى ما قدمناه من الدلالة تفصيل وجه التعلق بالمخصص ، وإنما غرضنا إثبات تعلقه / على الجملة ، وهذا المعنى متحقق فى العدم الطارىء . ١٤٣

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : العـدم إنما هو انقطاع الوجود ،

وأحلناه على انقطاع شرط استمرار الوجود وكأن الانقطاع معلق بانقطاع شرط ، والوجود ابتداء ثبوت ، فاقتضى فى حكم التخصص[1] ثبوتاً ، وهذا واضح لاخفاء به[2] . ثم إن السائل ضمن سؤاله الجواب عنه حيث قال : العدم ليس بثبوت ، فاستحال تعلق التخصص به . فيقال له : عين ما ذكرته يوضح الانفصال عن السؤال ، فإن الوجود ثبوت على التحقيق ، وهو جائز فى نفسه ، فجاز أن يفتقر إلى مخصص. والعدم على زعمك نفى محض — وقد اعترفت باستحالة تعلق التخصيص به من حيث كان نفياً من كل وجه — فقد جمع السائل بين إلزام العدم على الوجود والفرق بينهما ، وكفانا مؤونة الجواب . وهذا كله فيه ، إذا ألزمونا العدم بعد سبق الوجود ، وإن ألزمونا العدم قبل الوجود ، قسمنا الكلام عليهم وقلنا : إن ألزمتمونا عدم العالم فى الأزل ، فهو واجب . ولا يتعلق الواجب بالمخصص كما سبق تقديره . وإن ألزمتمونا العدم فيما لا يزال بدلا عن الوجود بالقصد والتخصيص ، وإن ما أراد الله وجوده فى وقت ، يوجد فيه على قضية إرادته ومشيئته ، وما لم يوجد ، فقد أراد الله أن لا يوجد ، فلم يوجد لإرادة الله . ويتضح ذلك بأن نعلم أن من أصل[3] أهل الحق أن إرادة الله قديمة ، والإرادة القديمة تتعلق بكل ما يصح أن يكون مراداً ، والعدم يصح أن يراد . فلزم على موجب ذلك ، تعلق العدم فيما لا يزال بقضية المشيئة .

ثم نقول : إنما فرضنا الدلالة فى ثبوت وجود الجائز لم يكن فكان ، فنظيره عدم طارعلى وجود، فأما العدم قبل الوجود، فليس حكما متجدداً تحقق بعد أن لم يتحقق . ونظير استمرار العدم استمرار الوجود فى الباقى ، ثم استمرار الوجود لا يكون فى حكم أول الوجود ، إذ القدرة / تتعلق بالوجود فى أول حاله ، ولا تتعلق به فى استمراره ، فاندفع ما ألزموه من كل وجه ، واطردت الدلالة فى طردها . ١٤٤

ومما يهذى به الزائغون أن قالوا : لو دل ما قلتموه على إثبات محدث، لدل على

---

(١) ب : التخصيص (٢) ب : — به
(٣) ب : أصول

نقيضه . ومعلوم أن الدلالة التي ذكرتموها ، إنما تدل على زعمكم على الحدث على الجملة ، ثم تثبت صفات الحدث وخصائصه بطرق النظر . وهذا من ركيك الكلام ، فإن الأدلة تنقسم : فنها ما تتضمن مدلولاتها على الجملة ، ومنها ما تقتضيهـا على التفصيل . وهذا من قبيل السؤال المتقدم في إثبات حدث العالم ، حيث قال القائل : إن عدم التعرى من الحوادث ، لو دل على الحدث ، لدل على تعيين وقت الحدث ، وقد قدمنا طرق الجواب ، فلا معنى لإعادتها .

فهذا الذى ذكرناه ينبه على جملة ما قاله الأئمة فى إثبات افتقار الحدث إلى محدث . وقد تختلف صيغ الأدلة ، وتتباين العبارات عنها ، والمعول فى جميعها على ما قدمناه من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص ، ثم ربما تفرض الدلالة فى الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيهما . وربما تفرض فى تقـدم بعض الحوادث واستئخار بعضها وربما تفرض فى اختصاص الأجسام بأنواع من الصفات وضروب من الهيئات والتركيبات ووجه طرد الدليل فى جميعها ما سبق من التقسيم ، فيقال : لا يخلو إما أن يتقدم منها ما يقدم ، أو يتخصص منها ما يتخصص فى الهيئات ، والتشكلات (١) للنفس ، أو المعنى ، أو للتخصيص ، أو للجواز ، أو لا لعلة . وسق (٢) الدلالة على ما رسمناه ، تجدها صحيحة مفضية إلى الحق

فصل

[فى بيان مذهب الأشعرى* فى حدث العالم]

قد قدمنا فى افتقار الحدث إلى المحدث ما فيه مقنع ، وغرضنا الآن التعرض

---

(١) ب : التشكيلات

(٢) أ : وسيق

* الأشعرى (٢٧٠ — ٣٢٤ هـ) .

قد أشرنا إليه فيما سبق ونزيد هنا إيضاحا فنقول : هو على بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن عامر بن أبى موسى عبد الله بن قيس =

لشرح كلام شيخنا فى اللمع ، والتقصى على ما وجه على كلامه من المطاعن. والسبيل فيه أن نذكر ماذكره شيخنا رضى الله عنه، ونبين ما يرتبط به كلامه من الأصول، ثم ننعطف على وجوه المطاعن وطرق الانفصال .

فأما كلام شيخنا فالغرض منه ثلاثة أشياء : أحدها أنه قال :/ نحن نعلم أن النطفة انقلبت عن حالها ، فصارت علقة ، ثم صارت العلقة مضغة ، وذكر أطوار الخلق فى مفتتح الفطرة ، ثم قال شيخنا : المصير إلى أن النطفة [ليست هى التى] نقلت نفسها ، فإن الشخص فى حال[1] كماله لايقتدر على نقل نفسه ، فإذا عجز عن نقل نفسه فى كماله ، كان عنه فى قصور حاله أعجز . ثم قال : قد جرت أحوال على العاقل المميز ، ولا اقتدار له على شيء منها كالشباب والتكهل والهرم . فعلم أن ما سبق وفرط من تعاقب أحواله ، يضاهى ما شاهده من الأحوال فى كمال عقله . ١٤٥

ثم قال : من انتظر تركب بناء محكم متقن ، وتشكله على هيئات مخصوصة من غير بان ومخصص ، كان عن المعقول خارجا ، وفى الجهل والجا ، فهذا معنى كلامه، وقد ذكر القاضى رحمه الله فصولا فى «الشرح» ، رأينا تأخيرها والاجتزاء بذكر المذهب فيها ، وإحالة استقصاء الأدلة فيها على مواضعها .

---

(١) ب : مال

= الأشعرى اليمانى البصرى (أبو الحسن) ، متكلم ، مشارك فى بعض العلوم تنسب إليه الطائفة الأشعرية . ولد بالبصرة ، وسكن بغداد ، ورد على الملحدة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج وغيرهم . وتوفى ببغداد سنة نيف وثلاثين وثلثمائة . من تصانيفه الكثيرة : الفصول فى الرد على الملحدين والخارجين عن الله ، خلق الأعمال ، الرد على المجسمة ، الرد على ابن الراوندى فى الصفات والقرآن والتبيين عن أصول الدين . معجم البلدان ج ٧ ص ٣٥ سنة ١٩٠٩ ، وراجع الأسنوى طبقات الشافعية ٢/١٤ ، ١/١٥. والذهبى — سير النبلاء ١٠ ; ٢٠ ، ٢١ ، ابن شاكر الكتبى: عيون التواريخ ١٢ ; ٤٦ .

فمما[1] أشار اليه : الخلق والمخلوق ومعناهما ، وسيأتى ذلك فى خلق الأفعال إن شاء الله . ثم أشار إلى جمل من أحكام القدر يستند كلام شيخنا إليها : منها ايضاح القول فى أن القدرة الحادثة تقارن مقدورها ، ومنها التعرض لوقوع العجز فى حكم الاقتران موقع القدرة . فلا عجز إلا مقارن المعجوز عنه . وتفصيل ذلك يأتى فى أحكام القدر إن شاء الله تعالى .

وما ذكره تفصيل القول فيما يصح أن يكون مقدوراً للاجسام ، وفيما لا يصح كونه مقدوراً . وذكر أيضاً أن ماصح كونه مقدوراً ، فلا يخلو الحىّ عن القدرة عليه أو عن ضد من أضداد القدرة عليه . وأضداد القدرة : العجز ، أو القدرة على ضد ذلك المقدور . وذكر أيضا استحالة قيام القدرة أو العجز بالحىّ الذى لا آفة به تمنعه من العلم مع عدم علمه بالذى قام به . فهذا جملة ما أشار اليه ، ولا بد من جميعها فى تقدير ماقاله شيخنا .

ووجه تحريرها ماقاله شيخنا رداً إلى هذه الأصول أن نقول : العاقل غير قادر على نقل نفسه ، وليس ذلك من قبيل/مقدوره ، إذ لو كان من قبيل مقدوره ، لما ١٤٦ خلا عن القدرة عليه أو عن ضد القدرة . ولو اتصف بضد القدرة لعلمه من نفسه ، كما يعلم المرتعش عجزه عن رعشته ، والعاقل ليس يحس من نفسه قدرة على النقل ولا عجزاً عنه ، ثم يتوصل بذلك إلى نفى النقل فى أحوال النطفة ، إذ لو كان ذلك مقدوراً ، لتعلقت القدرة أيضا بأحوال الكبر ، فإنها أضدادها ، وكل من كان شىء مقدور[2] له ، كانت أضداده الخاصة مقدورة له .

ثم إن القاضى رضى الله عنه لما أشار إلى هذه الفصول ، وذكر لمعاً من أدلتها[3] ، انعطف بالرد على القائلين بالطبائع . والكلام فى الطبائع ينقسم : فنه مايتعلق بنفى الطبيعة القديمة ، وقد قدمنا فى ذلك كلاما مقنعاً ، ومنه مايتعلق

(١) ب : فمهما (٢) ب : مقدورا

(٣) ب : مرادها

بنفى أصل الطبائع ، وهذا يرتبط بالتولد وسنستقصيه فى بابه . ومما أشار إليه فى خلال الكلام الرد على من قال : الأوقات تؤثر فى الحوادث وتخصصها بصفاتها . والكلام فى ذلك يتنوع ، فيتعلق ضرب منه ببيان الأوقات والساعات ، وسنعقد فى ذلك باباً ، إن شاء الله . والضرب الثانى يتعلق بمنع كون الوقت مؤثراً ، والسبيل فيه كالسبيل فى منع تأثير الطبائع والأنجم والفلك . فهذه جمل ذكرها القاضى رضى الله عنه وبسط القول فى بعض أطراف الكلام، فلم نر استقصاء الأدلة ولا الإجتزاء بذكر أطرافها .

فصل

[فى الرد على مطاعن أهل الزيغ]

مشتمل على مطاعن أهل الزيغ ووجوه الإنفصال عنها .

اعلموا عصمكم الله أن المعتزلة وجهوا ضروباً من الأسئلة على كلام شيخنا يتعلق بعضها بالمناقشة باللفظ ، وبعضها بالترتيب فى حكم النظر والجدل ، وبعضها بالمعانى . فما سألوه أن قالوا : ذكر سؤالا عاماً وجواباً خاصاً ، ولايحسن ذلك فى مقتضى التفاوض[1]؛ بل ينبغى أن يستوعب السؤال الجواب أو يزيد عليه .

وقد قال : لو سأل سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق خالقاً ؟ ثم قال فى الجواب : بتأمل الانسان أحواله وأطواره ، فاختص جوابه ببعض المخلوقات ، والسؤال عن جميعها .

١٤٧ ومن/أسئلتهم أن قالوا : قد وجه على نفسه المطالبة بإقامة الأدلة على افتقار الخلق إلى الخالق ، ثم تعرض لنفى كون الإنسان خالقاً . وهذا الجواب لايلائم السؤال ، فإنه ما سأل نفسه نفى صفة الخالقين عن بعض الموجودات .

---

(١) ب : التفارض

ومن أسئلتهم [ما] قد نكس[١] الترتيب المعروف وعكس النظم المألوف فى المصنفات ، حيث رام اقامة الدليل على الصانع قبل إثبات الصنع ، والفعل . والترتيب يقتضى إثبات الحوادث والأفعال ، ثم إثبات افتقارها إلى المحدث . والغرض من[٢] إقامة الدلالة على إثبات الصانع، الرد على الدهرية القائلين بقدم العالم ، فكان تثبيت حدث العالم أولا أولى .

ومما اعترضوا عليه أن قالوا : لم يذكر صاحبكم أدلة تقنع ، ولا اقتصر على مجرد المقالات ، فلا هو أضرب عن الحجاج،ولا احتج احتجاجا سديداً . وأقصى ماتمسك به استجهال من انتظر بناء من غير بان ، وكتابة من غير كاتب ، وهذا اكتفاء بمحض الدعوى . ومن أسئلتهم أن قالوا : الكتابة والبناء عنده لايقعان مقدوران[٣] للعباد ، إذ من أصله أن العبد لايقدر على مايقع مباينا لمحل قدرته ، فلا يتعلق البناء بالبانى على قضية أصله لااكتسابا ولااختراعا . ولامعنى للاستشهاد بما يخالف أصله ، وإن كان يستشهد بإطراد العادة فى وقوع الكتابة على حسب قصد الكاتب ، فلا معنى للاستشهاد باستمرار العادات على منكرى التوحيد مع الاعتراف بأن خرق العادة ممكن سائغ . وعضدوا ذلك بأن قالوا : كما يستبعد فى العادة حدوث بناء غير متعلق ببانى ، فكذلك نستنكر حدوث بناء بقدرة[٤] الله بدئا من غير قصد قاصد منا مع تقدير وإطراد العادات .

ومما[٥] سألوه أن قالوا : أليس من أصلكم أن مالا يقدر عليه ، لايعجز عنه أصلا ؟ وقد نطق شيخكم بالعجز حيث قال : إذا عجز عنه فى الكبر ، كان عنه فى الصغر أعجز ، وهذا يناقض أصله .

١٤٨ ومما سألوه عن الجملة أن قالوا : ليس يستقيم منكم إثبات المحدث/مع نفيكم

---

(١) أ : يتبين (٢) أ : — من

(٣) ب : مقدورين (٧) ب : يقدره

(٥) أ : وما

الإحداث والإيجاد منا شاهدا ، إذ سبيل إثبات الحكم غائبا رده إلى الشاهد . فإذا أنكرتم خالقاً مبدعاً شاهداً ، وجوزتم وقوع الفعل على حسب قصد القادر واختياره من غير أن يكون إيجاد[اً] من القادر ، فلا يجدون إلى إثبات محدث سبيلا .

وربما وجهوا هذا السؤال في معرض آخر فقالوا : من أصلكم أن طريق تعلق القادر منا بفعله : الاكتساب ، والرب يتعالى عنـه ويتصف بالاختراع والخلق . فما أثبتموه شاهداً ، أحلتموه غائبا ، وما أثبتموه غائبا ، منعتموه شاهدا ، فكيف تتوصلون إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب ؟

ومما اعترضوا به أن قالوا : قد استدل شيخكم بآية من كتاب الله وهي قوله تعالى :

(أفرأيتم ماتمنون[١]) . قالوا : وكيف يسوغ الاستدلال على من ينكر الصانع بآية من الكتاب . والمحتج عليه ينكر القرآن والصانع الموصوف به ، فلامعنى للاحتجاج عليه بالقرآن . فهذه جمل مطاعنهم ، فلا يشذ عنها من المقاصد شيء ، وكلها تمويهات يستزل بأمثالها العوام ، ويدلس بها على الطغام . ونحن الآن ننعطف على جميع ماذكروه ونوضح الإنفصال عنه ، والله ولي التأييد والتسديد .

أما ماذكره أولا من أنه عمم السؤال وخصص الجواب ، فلا محصول له من أوجه : أحدها : أن شيخنا ينكر صيغ العموم ، فلاسبيل إلى أن يدعى عليه عموم صيغة السؤال وشمولها ، وهو من القائلين بنفي الصيغة العامة . على أنه لو كان من القائلين بالعموم ، لما لزم تعميم اللفظة التي ذكرناها ، فإنه لو قال القائل : ما الدليل على أن للخلق خالقاً ، فذكر الخلق ، وليس ذلك من صيغ الجمع فيعم . و[٢]الألف

---

(١) ٥٦ : ٥٨

(٢) ب : — واو

واللام يدخلان للعهد ، وقد يدخلان الجنس ، وهو لم يتعرض لواحد منهما .

على أنا لو سلمنا عموم السؤال ، لما كان عليه معترض فى فرض الكلام فى صورة على التعيين ، إذ كان الغرض[1] لايختلف باختلاف الصور . وربما يكون الكلام فى بعضها أجلى وأقرب إلى الافهام ، وأنفى لطرق الإبهام .

١٤٩ والذى يوضح ذلك أن من / قال : الدليل على ثبوت الأعراض أن الجوهر الساكن إذا تحرك ، اقتضى ذلك زيادة معنى ، كان ذلك الكلام مستقيما فى رسم النظر ، وإن اختص الدليل بالأكوان وتقدم ذكر الأعراض . ومن أنكر فى مذاهب الكلام وطرق الحوار والتفاوض[2] ، التنبيه بذكر صورة على أمثالها ، فقد جحد مالا يجحد .

وأما قولهم إن[3] سأل نفسه الدليل على الصانع ، ثم تعرض لينفى[4] كون الانسان صانعاً . فهذا خلف من السؤال ، دل على ذهول السائل عن سياق الكلام ، واقتصاره[5] على بعض أطراف الدليل . وذلك أن شيخنا ذكر فى تعلق البناء بالبانى ، والكتابة بالكاتب ، ما أوضح به استحالة تكوّن[6] الحادثات من غير تعلق بمخصص . ثم ذكر فى تصانيف[7] الكلام ، ما ينفى كون الانسان خالقاً . فانطوى كلامه الوجيز على إثبات الصانع[8] على الجملة ، ونفى كون الانسان خالقاً ، فقد أجاب عما عنه سأل وزاد .

وأما اعتراضهم على الترتيب ، ومصيرهم إلى وجوب تقديم إثبات الفعل والحدوث على إثبات الفاعل ، فساقط . فإنهم لايخلون : إما أن يمنعوا هذا الترتيب

---

(١) ب : العرض
(٢) ب : وتفاوض
(٣) ب : أنه
(٤) ب : لنفى
(٥) ب : واقتصار
(٦) ب : أن تكون
(٧) ب : تضاعيف
(٨) ب : مصانع

ولا يجيزوه أصلا ، أو يجيزوه مع المصير إلى أن غيره أحسن منه . فإن منعوه جملة، بطل ما قالوه من وجهين: أحدهما: أنه لا يمتنع فى طرق النظر تقدير تسليم أصل جدلا ، وتأسيس نظر عليه. فالدهرية وإن صاروا إلى قدم العالم ، لو قدر عليهم حدث وفعل ، فهموه ، فيقدر عليهم. ثم نوضح افتقارماقدر إلى فاعل ، وقد سبق ذلك فى فصول النظر .

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : من الملحدة من أثبت ضروباً من الحوادث كالأعراض ونحوها ، وزعم أنها تنفعل من غير مخترع مخصص . وقد أثبت بعض المنتمين إلى الملة حوادث ليست بأفعال الفاعلين . وإلى قريب من ذلك صار ثمامة بن أشرس ، وبعض القائلين بالتولد ، فلا يمتنع إذاً نصب الدليل على هؤلاء مع قولهم بقدم جواهر العالم . وليس/ يتعين على كل حبر أن ١٥٠ يجمع فى المختصرات تتبع جميع أقوال الطوائف ، بل له التعرض لبعضها والإضراب عن سائرها . وقد يستدعى من الأئمة الكلام فى أعيان من المسائل ، فيسعفون السائلين بمناهم . فوضح بطلان قول من قال : إن هذا الترتيب غير جائز .

وإن سلموا جوازه وناقشوا[١] فى حسنه ، هان الخطب ، إذ لا يتعين على المصنف أحسن ترتيب . على أن الذى قال رضى الله عنه من أحسنه ، وإن رام غرضين ، لم يفطن لهما أغبياء المعتزلة وجهالهم . أحدهما : انه رأى كثيراً من الناس ينفرون عن طرق الكلام ويأبونها ، ولو صدر الكلام باثبات الأعراض والتعرض للجواهر، لن[٢] يأمن أن ينفر صدر كتابه مطالعه ، فبدأ بإثبات الصانع فى معرض لا يأباه أحد ، ثم ذكر حدث العالم فى درج الكلام ، وقدّره كالركن من أركان الدلالة .

والغرض الآخر أنه رضى الله عنه علم أن المقصود من كل ما يحوم عليه: معرفة

---

(١) ب : نافسوا (٢) أ : لمن

الإله. فرأى البداية بالمقصود أولى ، وتصدير[١] الكتاب به أحرى ، فأحسن من ترتيب . ولكن لم يحظ[٢] به المعتزلة إما لفرط التعنت ، وإما لعدم البصائر . وأما ما ذكروه من الكتابة والكاتب ، والبناء والبانى ، من قولهم: إن الكتابة لا تقع مقدورة عندكم للكاتب، لا على وجه الكسب، ولا على وصف الاختراع. وقد ذكر أئمتنا طرقا فى سبيل استشهاده بالكتابة والكاتب ، والبناء والبانى .

فمنهم من قال : أراد بالكتابة التى استشهد بها: حركات الكاتب القائمة بمحل قصده ، المستعقبة بإلف الحروف وانتظام الأسطر على مجرى العادة ، فرجع إستشهاده إلى ما هو مقدور الكاتب . ثم من أصحابنا من قال : إن الكتابة هى التى تقوم بالكاتب ، ولكنها تكتسب هذا الاسم عند وقوع الأحرف بائنة من محل القدرة، بقدرة الرب سبحانه وتعالى. ولا بعد فى تسمية مقدرات الكاتب كتابة، ١٥١ إذ يجوز أن يقال: فلان سريع/الكتابة، وفلان بطىء الكتابة . ويراد بذلك توالى الحركات وقلة الفترات ، ويراد بالبطىء نقيض ذلك . وهذا القائل يصير إلى أن الخط يسمى كتابة تجوزاً، فإن الكتابة مقدورات الكاتب ، والخط حروف تنظم ، وكلمات تتعاقب .

وصار صائرون إلى إطلاق إسم الكتابة على الخطوط، وعلى مقدورات الكاتب جميعاً . ونقول : اسم الكتابة وإن تناول ما كان مقدوراً للكاتب ، وما لم يكن مقدوراً له، فإنما أراد شيخنا الإستشهاد بالكتابة المقدورة للكاتب، ولكن من حيث يدل تنضيد[٣] الأبنيه وتألفها على مقدورات البانى ، فرض الكلام فيه إيضاحا وكشفا وتقريباً من الافهام ، فهذا وجه .

ومن أصحابنا من سلك طريقة أخرى فقال : ما قصد شيخنا الكلام فى فاعل

---

(١) أ : تقدير (٢) أ : يحط

(٣) ب : بتعهد

متعين (١) ولا بان (٢) متخصص فيظن(٣)، به أنه قدر الواحد منا مقتدراً على أفعال بائنة عن محل القدرة ، وإنما غرضه أن يوضح افتقار البناء إلى البانى على الجلة . وإنما انتحى فى هذا أسد المسالك (٤) وأحسن المناهج . فإن الأفعال عند معظم الدهرية، القائلين بالطبائع والقوى تنقسم إلى: الاختيارية(٥) والطبيعية(٦). فالاختيارية(٧) كالبناء ،والكتابة،والنسج،ونحوها . والطبيعية(٨) كنشوء الحيوان ونماء الناميات (٩) ، وما يطرأ على الجواهر فى الانقلابات والاستحالات من حالات إلى حالات ، نحو استحالة العصير خمر[اً]،والبيضة علقة ثم فرخا ،والنطفة علقة ، ثم مضغة ،ثم لحما .

ومن أصلهم أن الإختيارى لا يقع طبيعيا ، ففرض (١٠) شيخنا الكلام فيما تقدره الدهرية من الطبيعيات ،وهى أطوار النطف . واستشهد فى الرد عليهم بالاختيارى ، وأومأ (١١) إلى إستواء جميع الحوادث فى الفرع والأصل بالإحكام والاتقان ، والتخصص بالصفات والأوقات ، فهذا ما رامه . فأما التعرض لتعيين القول فى البانى والكاتب ، فلم / ينطو عليه كلام (١٢) شيخنا . وهذا من أحسن ١٥٢ الوجوه فى الانفصال عن السؤال .

فإن قال قائل : ذكره (١٣) البناء والكتابة يدل على أنه أراد فرض الكلام فى المخلوقين، فان الرب ،تبارك وتعالى، يتصف بكونه خالقاً مبدعا ، ولا يتصف

---

(١) ب : معين
(٢) ب : بأن
(٣) ب : فنظر
(٤) ب : المسلك
(٥) ب : الاختيار به
(٦) ب : والطبيعة
(٧) ب : الاختيار به
(٨) ب : والطبيعة
(٩) ب : الناصات
(١٠) ب : ففرض
(١١) ب : وأرمى
(١٢) ب : — كلام
(١٣) ب : ذكركم

بالبناء والكتابة ، وهذه غفلة من السائل . فإن الرب تعالى أضاف البناء إلى نفسه فعلا فى آى من كتابه . منها قولة تعالى : (والسماء وما بناها[١]) . وقال تعالى : (كتب[٢] على نفسه الرحمة[٣]) . وفى الحديث : (إنه كتب التوراة بيده) . فلا امتناع فى إضافة البناء والكتابة إلى الله تعالى خلقا وفعلا .

وسلك بعض الأئمة مسلكا آخر فقال : اختار شيخنا المصير إلى أن الحوادث يعلم استحالة تكونها[٤] بأنفسها إضطراراً ، ومن صح عنده حدث السموات بما فيها من عجائب الآيات وحدث الأرضين ، وعلم أنها لم تكن كانت . واعتقد جواز كونها وجواز استمرار العدم ، فيعلم من[٥] ثبوت هذه العقائد ضرورة وبديهة ، أن هذه الحوادث لم تكن بأنفسها من غير مقتض ولا مخصص . وقد مال إلى ذلك إبن الجبائى وغيره من المعتزلة . والقاضى رضى الله عنه لا يفصح بذلك فى شيء من كتبه ، إلا أنه ذكر ما يلجىء إلى ذلك ويدل عليه لا محالة . وذلك أنه قال : بضرورة العقل نعلم أن الفعل المحكم المتقن ، يدل على العالم . ثم ببديهية العقل نعلم كون استحالة العالم ميتاً ، ووجوب كونه حياً . وأشار إلى إبطال طرق المستدلين فى هذه المسائل . فلا يكاد يخفى على محصل أن المصير إلى افتقار المحكم إلى عالم ضرورة وبديهة ، يتضمن لا محالة إثبات الفاعل ضرورة ، إذ تعلق الفعل بالفاعل أوضح فى النفوس من تعلق الإحكام بالعالم ، كيف وقد أثبتت المعتزلة أفعالا متقنة محكمة لا تدل على علم فاعلها . وإنما / ذكرت من أصل القاضى ما ذكرته ، لتعلم مشاركته لهؤلاء فى إدعاء الضرورة ، وإن لم يصرح بذلك فى صدر الكتاب . ١٥٣

قال عبد الملك بن عبد الله : أسد الطرق عندى فى المسألة ادعاء الضرورة ،

---

(١) ٩١ : ٥ — (٢) + « ربكم » فى النسختين

(٣) ٦ : ١٢ — (٤) ب : تكوينها

(٥) ب : فى

ومن لم يسلك هذا المسلك أولا، اضطرته الحاجة إلى سلوكه آخراً (١) . فإن من سلك طريق الاستدلال ، كان من اقسام دليله أن قائلا لو قال : حدث الحادث لا لعلة ولا لمقتض ولا لمخصص ، فإن رد هذا القسم وأسنده إلى دعوى الضرورة وأوضحه بالشواهد والأمثلة ، تخلص . وإن تكن الأخرى ، لم يستقم له وجه سديد يقطع الطلبات فى دفع هذا السؤال . وأقصى ما قيل فيه أوجه قدمناها . منها أن يقال : لو لم يكن له مخصص ، لما كان بالاختصاص(٢) بوقت وصفة، أولى من الاختصاص (٣) بغيرهما . وللطالب أن يقول : لم لا يجوز أن يختص من غير مخصص ولا مقتض ؟

ومما قيل فى الجواب عن ذلك : إنه لو جاز الاختصاص بوصف من غير مخصص مقتض ، لجاز المصير إلى أن المتحرك يختص بوصف التحرك من غير مقتض ، وهذا فيه نظر أيضاً . فإن من أصعب الأسئلة فى نفى الأعراض ، أن يقول القائل : ثبت التحرك لا للنفس ولا لعلة ، فليس يستقيم إحالة الجواب فى هذه المسألة على الأعراض ، والسؤال متوجه (٤) فى المسألتين . فأولى الطرق وأحراها إدعاء الضرورة ، وعليه يدل كلام شيخنا [حيث] اقتصر على الاستجهال فى الإستشهاد بالبناء والكتابة ، ولم يبح(٥) بصيغة الاستدلال . فعلى هذا لامعترض على شيخنا . فإن موضح (٦) الضرورات يذكر فى كشفها الصور والأمثال ، وإن لم يكن فيها طرق (٧) الربط والتحرير .

وذكر بعض الأئمة وجها آخر فى الانفصال فقال : الكتابة لا تقع إلا من

---

(١) ب : آخر (٢) ب : الاختصاص

(٣) ب : — بوقت وصفة أولى من الاختصاص (٤) ب : يتوجه

(٥) ب : يحتج (٦) ب : توضيح

(٧) ب : طريق

كاتب ، فقد ارتبطت الكتابة بالكاتب حتى نستجهل منتظر[1] وقوع الكتابة والبناء من غير كاتب / وبان . وإذا ارتبط الشيء بالشيء ، وكان الغرض التعرض لإثبات التعلق على الجملة دون التفاصيل ، فلا يصير[2] كون ذلك الإرتباط راجعاً إلى الكسب أو الاختراع أو إطراد العادة . وذلك لأن العاقل يعلم التعلق أولا ، ثم يعلم بعده تفصيله بدقيق النظر . وهذه الطريقة غير مرضية إذ لا تعلق للبناء بالبانى أصلا ، واستمرار العادات لا يعلق شيئا بشيء . فأصل التعلق منتف عندنا ، وإطراد العادة ليس بتعلق ، وهـذا يتضح لمن تأمله . وأنّى يستقيم إدعاء صرف التعلق إلى العادة ، مع المصير إلى تجويز انخراقها !! فاجتز بما قدمنا من الطرق ففيها أكمل الغنية .

١٥٤

وأما ما تمسكوا به من أن الاستجهال يتحقق فى انتظار وقوع البناء والكتابة من غير بان وكاتب منا ، وإن قدر وقوعهما بقدرة الله ، فهذا غير مستقيم . فإن من قدر تجويز وقوع ذلك بقدرة الله ، كان محقاً غير مستجهل . وإنما يتجه هذا السؤال على من يتمسك بالعادات وإطرادها ولا يذكر وجهاً فى التعلق سواها .

وأما ما ذكروه من أنه اقتصر على الدعوى ولم يقرنها بالحجاج ، فساقط من وجهين : أحدهما : أنا إذا قلنا إنه سلك طريق دعوى الضرورة ، فلا يلزم على ذلك إيضاح حجاج ، بل أقصى ما يطلب فى كشف الضرورات وإيضاحها ، ذكر الأمثلة على الجملة . وإن قلنا : إنه رضى الله عنه احتج وسلك مسلك النظر ، ففى كلامه التنبيه على وجوه النظر وطرائق الاستدلال . ولكن الكتاب وجيز لا يحتمل البسطة والإغراق ، ورب غنية أنجع من بسط .

---

(١) ب : منظر

(٢) ب : يضر

وأما ما ذكروه من أن إثبات المحدث غائباً ، لا يستقيم ممن لم يثبت محدثاً شاهداً ، فساقط من أوجه : أحدها : أن نقول : لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، لم يكن فى ذلك ما يصد عن إثبات المحـدث ، وذلك أن الاستشهاد بالشاهد آمن[1] وجوه الأدلة ، وللأدلة طرق سواه . فليس فى انسداد[2] طريق منع من / التمسك بغيرها ، على ما سنذكر ضروب الأدلة فى كتاب «العلل» إن شاء الله . ١٥٥

والذى يحقق ما قلناه : إن تعلق الحادث بالمحدث من الوجه الذى قدمناه ، يتحقق من غير تعرض لشاهد وغائب . إذ الحدوث الجائز يفتقر من وجه جوازه إلى مخصص من غير أن يخطر للناظر المستدل تثبيت فاعل شاهداً . ثم لو صح ما قالوه ، للزم منه نفى مخترع الجواهر ، من حيث لم يجد شاهداً مخترعاً للأجسام . فإن راموا من ذلك انفصالا ، وقالوا : ثبوت الاختراع فى الأعراض يدل على ثبوته فى الأجسام . قيل لهم : إن جاز الاستدلال بخلق الأعراض[3] على خلق الأجسام ، مع اختلاف الأجناس ، ولزوم اختلاف الأحكام ، فلا يستبعد أيضاً الاستدلال بتعلق قدرتنا على تعلق قدرة البارى ، وإن اختلف وجه تعلق القدرتين . ثم الذى قالوه يجر إلى الدهر ونفى الصانع ، فإن قائلا لو قال : لم نجد إلهاً شاهداً ، فلا سبيل إلى إثبات إله أصلا ، وكذلك إذا قال المجسمة : إذا لم نشاهد فاعلا إلا جسما ، لزم القضاء بذلك على الغائب . فاستبان بذلك بطلان ما عولوا عليه ، وسنشبع القول فى ذلك فى خلق الأفعال إن شاء الله .

ثم نقول : إنما يمتنع عليكم إثبات المحدث لمناقضاتكم فى معتقداتكم . فما يصدكم عن ذلك لمناقضاتكم ما صدكم عن إثبات حدث العالم ، إذ لا يثبت المحدث لمن لم يثبت له حدث الحوادث ، ثم نقول : إن لم يبعد على مقتضى أصلكم ثبوت حادث مختص بوقت

---

(١) ب : من (٢) ب : استداد

(٣) ب : الأغراض

ووصف ، غير مفتقر إلى إرادة ، فلا تستبعدوا ثبوت فعل غير مفتقر إلى فاعل .
وأردنا بما قلناه إرادة الرب على مذاهب البصرية . فإنهم أثبتوا لله إرادات
حادثة ، وزعموا أنها لا تراد . ولا يتخلص الكعبي عما أريد بإخوانه بأن ينفى
الإرادة ، فإن الذى قاله أعظم وأطم[1] ، إذ لو جاز ثبوت العالم من غير قصد
وتخصيص وإرادة ، جاز ثبوته من غير قدرة .

١٥٦ ومما يصد المعتزلة عن إثبات الفاعل : نقضهم دلالة الاحكام/على العالم ، فإنهم
زعموا أن الإحكام يدل على العالم ، ثم جوزوا فعلا ، محكما ، متقناً ، صادراً من لم يعلمه .
فلئن جاز إنتقاض هذه الدلالة ، ساغ إنتقاض دلالة الفعل على الفاعل .

ومما يمنعهم من ذلك مصيرهم إلى أن القدرة لا تتعلق بالحادث فى حال حدوثه .
وفى هذا نفى تعلق القدرة جملة . فإن العدم لم يثبت عدماً بالقدرة ، وإذا ثبت
الوجود ، لم يكن متعلقاً بالقدرة ، وهذا قطع لتعلق القدرة . وسنبسط القول فى ذلك
فى أحكام الاستطاعة إن شاء الله .

وأما ما ذكروه من أن ما أثبتموه من أفعالنا ، أحلتموه فى صفة فعل الله
تعالى ، فقد اندرج جواب ذلك حيثما قدمناه . ومما يعترضون به قولهم :
إن شيخنا خالف أصله ، حيث أثبت العجز فيما لا تتصور القدرة عليه . وهذا الذى
ذكروه غباوة وجهل ، فإن العجز قد يراد به ضد القدرة ، وقد يعبر به عن عدم
الاقتدار ، حتى لو قال قائل : لو اجتمع العالمون على خلق جسم عجزوا عنه ، لم
يكن ذلك مستنكراً فى الإطلاق .

والذى يوضح ذلك : أن قلب العصا ، وفلق البحر ، وإحياء الموتى وما ضاهاها :
سميت فى الشريعة معجزات ، من حيث عجز الخلائق عن الإتيان بمثلها ، مع العلم بأن
معظم آيات الأنبياء ليست من قبيل مقدورات الخلق . وإنما غرض شيخنا وضع

---

(١) ب : وأتم

الكتاب على العبارات المعهودة المتداولة فى تفاوض الناس، مع تجنب اصطلاحات المتكلم ، والتمسك باللفظ اللغوى أولى من التمسك بما يصطلح عليه فئة من الناس .

وأما ما اعترضوا به من قولهم : إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق ، وهذا باطل من أوجه : أقربها سببان[1] . أحدهما : أن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها ، وهى تنطوى على وجه الحجاج . والذى يوضح ذلك : أن الرب تعالى احتج بما ذكره على الكفرة والمنكرين فذكره[2] شيخنا ليقيم الاحتجاج به ، على حسب ما أراد الله من الاحتجاج . فوضح أن ما ذكروه قدح فى احتجاج الله على / طوائف الكفرة . ١٥٧

والوجه الآخر : أن شيخنا لم يرد بذكر الآية احتجاجاً ، بل رام تقريب الأمر على منكرى الكلام من الحشوية والمقلدة . فإنهم ظنوا أن الكلام فى التوحيد ، مما أبدعه المتأخرون ، واستحدثه[3] الخلف[4] بعد انقراض سلف الأمة ، فأوضح شيخنا فى كل أصل من الأصول أن الذى تركوه من الحجاج مذكور فى كتاب الله منصوص عليه ، وأن كلامنا فى تقدير التفسير الكتاب والشرح له ، فهذا ما أراد به من ذكر الآى ، وهذا غرض سديد لا ينكره متأمل محصل .

القول فى نفى التشبيه

اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفى التشبيه . وقد افتتن فيه فئتان وابتلى عليه طائفتان . فغلت طائفة ، ونفت جملة صفات الإثبات ، ظناً منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه . وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة . وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن

---

(١) ب : شيئان
(٢) ب : فذكر
(٣) ب : واستحدثه
(٤) ب : الخلق

يقال : إنه ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. وطردوا ذلك فى جملة صفات الإثبات التى ثبتت الحدثات أسماؤها . وقالوا : لو وصفنا الرب بشيء منها ، مع اتصاف الحوادث بها اقتضى ذلك تشبيهاً[1] ، واختلف هؤلاء فى وصف الرب بالقدم، والإلهية، وسائر الصفات التى يختص بها ولا يشاركه فى أسمائها المحدثون .

فذهب بعضهم إلى التمنع[2] من إثباتها حسما للباب[3]، وذهب آخرون إلى إثباتها، وصاروا إلى أن إثباتها يخالف إثبات الصفات الثابتة للحوادث ، إذ فى إثباتها لزوم اشتراك القديم[4] والحادث فى الصفة . وليس يلزم ذلك فيما يختص به الإله من الصفات ، فهؤلاء أدتهم ظنونهم فى نفى التشبيه إلى التعطيل .

وغلت طائفة من المثبتين ، فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم صنعه وفعله . فذهب ذاهبون إلى أن الرب سبحانه وتعالى : جسم . ثم اختلفت[5] مذاهب هؤلاء /فزعم بعضهم : أن معنى الجسم : الوجود ، وأن المعنى بقولنا : إن الله جسم، أنه موجود . وصار آخرون إلى أن الجسم هو القائم بالنفس وقد مال إلى هذين المذهبين طائفة من الكراميه . وذهب بعض المجسمة إلى وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه متركب ، متألف من جوارح وأبعاض ، تعالى الله عن قولهم . ثم غلا الجهلة من المجسمة ، فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان* وداود الخوارزمى[6]* وهشام بن الحكم . فيؤثر عن مقاتل وداود إنهما

١٥٨

(١) أ : تشبيهاً (٢) ب : التمتع

(٣) ب : للباب (٤) ب : القدم

(٥) أ ، ب اختلف .

(٦) مكتوبة هكذا فى النسختين ، والأصح أنه « داود الجواربى » « صاحب فرقة » « الجواربية » من المجسمة ، ولكن من المحتمل أنه أيضاً داود الجواربى الخوارزمى .

* سليمان بن مقاتل (... — ١٥٠ هـ ، ... — ٧٦٧ م) =

قالا إنه لحم ودم . وقال‌هشام : هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء ، وقال‌هو سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأشار إلى أبى قبيس وقال : ما أظن‌إلا أنه أكبر منه بقليل ، وصرح بما يناقض ذلك فى‌بعض مقالاته . فقال : هو أكبر‌من العرش ، والعرش يقلّه ويحمله مثقلا به ، وهو مع العرش كالكرسى[1] تحمله ساقاه ، وصرح كثير من اتباع المجسمة بأنه على صورة الإنسان وهيئته .

ومما يتصل بذلك القول بالحلول . وقد اختلف‌القائلون به :فصار صائرون‌إلى القول بقدم‌الأرواح ، والمصير إلى أنها من ذات‌القديم تحل الأشخاص‌والأشباح [فتحيا][2] بها ثم[3] ترجع إلى الذات عند انقضاء حالها .

وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام المونقة البديعة الهيئة ، المختصة بحسن المنظر . فزعم أن جزءاً من الإله يحل هذا الضرب من الأجسام . ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده فى‌جملة الأجسام التى تتخصص‌بحسن الهيئة . ومما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام: مذهب‌النصارى فى اتحاد اللاهوت بالناسوت وامتزاجهما ، على ما سنبسط القول عليهم إن شاء الله .

ومن‌الغلاة فى‌التشبيه اليهود على ما سيأتى شرح أقوالهم . وإنما الغرض من‌ذكر

---

(١) ب: كالـكركى (٢) ب : فتحيى ، أ : فتحى

(٣) أ : ان

== سليمان بن بشر بن‌مقاتل الأزدى ، مفسر . له تفسير‌القرآن الـكريم . معجم البلدان ج ٤ ص ٢٥٦ سنة ١٩٥٧ . وراجع حاجى خليفة : كشف الظنون سنة ٤٣٩

* داود‌الجوارى: ذكره‌السمعانى فى الانساب فقال : ذكر هشام بن سالم الجواليقى ما نصه « وعنه أخذ داود الجوارى قوله ان معبوده له جميع اعضاء الإنسان الا الفرج واللحية »الفرق ص ٢٢٨ ، المقالات ج ١ ص ٢٥٨)

هذه المذاهب،التوصل إلى طرق الرد على معتقديها ، والابتهال إلى الله سبحانه وتعالى فى أن يوفقنا للشكر على ما خصصنا به من الدين القويم والمنهج المستقيم ، المتعالى عن تعطيل المعطلة ، وتجسيم المجسمة .

١٥٩ ومما يتصل / بصدر هذا الكتاب من قبل الخوض فى المطلب ، ذكر معنى التشبيه .

[معنى التشبيه]

اعلموا أن التشبيه قد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهة . فيقال لمعتقده مشبّه ، كما يقال لمعتقد الوحدانية موحد . وقد يطلق التشبيه والمراد به الاخبار عن تشابه المتشابهين(١) . وقد يطلق والمراد به إثبات فعل على مثال فعل . فيقال للذى رام فعلا يشبه فعلا ، قصدتشبيه فعله بفعل غيره،وقصد تشبيه فعلهاللاحق بفعله السابق .

فإن قال قائل : هل تسمون الغلاة من المجسمة مشبهة ؟

قلنا : هذا مما اختلف فيه جواب شيخنا ، فقال فى بعض كتبه :إن الغلاة منهم مشبهة ، وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل أبوه وامتنعوا منه ، لأن الأمة أجمعت على من قال: الرب صورة متصورة على هيئة الإنسان ، فقد شبه ربه ، فلاينفع صاحب هذا المذهب بعد ذلك نفى سمة(٢) التشبيه . وقال فى بعض مقالاته: المشبه من يعترف بالتشبيه ، فأما من ينكره يثبت — مع التجسيم والغلو فيه — للرب صفات لايجوز ثبوتها إلا للمخلوقات ، فلانسميه مشبهاً تحقيقاً ، إذ المشبه : من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه ، إذ حقيقة المثلين: المتشابهين فى جملة الصفات . فخرج من ذلك أنا،وإن ألزمنا هؤلاء المصيرإلى التشبيه حجاجاً ونظراً

---

(١) ب : المشابهين (٢) ب :كلمة

واستدلالا ، فلا نصفهم بحقيقة التشبيه ، وليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً يجوز وصفه به بدئا . فإنا نلزم المعتزلة: الخروج إلى مذهب الدهرية فى كثير من قواعد الدين ، ثم لا نجوز وصفهم بأنهم دهرية ، وهذه الطريقة أسد .

فإن قيل : فهل تكفرون المجسمة، وما تفصيل قولكم فى ذلك ؟ قلنا : سنعقد فى التكفير[1] والتبرىء والتضليل ، وحكم المكفرين من المتأولين ، وحكم الضالين من أهل البدع والأهواء ، باباً فى آخر الكتاب إن شاء الله . وسبيلنا أن نذكر حقيقة المثلين والخلافين والغيرين[2] ، ونوضح المذاهب / فى هذه الأبواب ، ونؤثر ١٦٠ الصحيح منها ونرد على سائرها .

(١) ب : التفكير (٢) ب : والغير

باب
فى
حقيقة المثلين [و]الخلافين

اعلموا أرشدكم الله أن عبارات المتكلمين ومذاهبهم اختلفت فى حقيقة المثلين. والذى صار إليه أهل الحق أن المثلين: كل شيئين سدّ أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات. وربما عبر الأئمة عن ذلك فقالوا: المثلان: كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الإثبات. وربما قالوا: هما الموجودان اللذان يجب لأحدها ما يجب للثانى، ويجوز له ما يجوز للثانى، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثانى.

وجملة العبارات راجعة إلى محصول واحد، وهى الإستواء فى صفات النفس. فكل شيئين استويا فى جميع صفات النفس، فهما مثلان. وذهب الجبائى إلى أن المثلين هما المستويان فى صفة النفس. وهذا يستند إلى أصل له فى الصفات، وذلك أنه يزعم: أن الصفات التى لا تثبت عن المعانى تنقسم إلى: صفة يقال فيها إنها صفة النفس، وإلى صفة يقال فيها إنها تثبت لا للنفس ولا المعنى، وصفة نفس السواد [ل]كونه سواداً، لا لكونه لوناً أو(1) عرضاً [أو] شيئاً من الصفات التى تحققت لا للنفس ولا للمعنى، وسنعقد فى شرح ذلك باباً فى إثبات أحكام التماثل إن شاء الله.

وذهب ابن الأخشيد* ، من معتزلة البصرة، إلى أن المثلين: هما المجتمعان

---

(1) ب: و.

* ابن الأخشيد: هو أبو بكر أحمد بن الأخشيد. ذكره ابن المرتضى فى رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، ونقل عن المرزبانى أنه قال: ابو بكر وابو الحسن بن المنجم كان =

فى أخص الأوصاف . وإلى ذلك مال ابن الجبائى ومعظم المتأخرين من المعتزلة . ثم زعم هؤلاء أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فى سائر الأوصاف التى تثبت لا لمعنى .

وذهب النجّار إلى أن المثلين : هما المجتمعان فى صفة من صفات الاثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثانى . فاقتضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين ، واحترز بقوله : إذا لم يكن أحدهما بالثانى عن الحادث والقديم ، فإن الحادث حصل[1] بقدرة القديم[2] ، فاشتراكهما فى صفة الاثبات لا يتضمن تماثلهما .

وحكى الأستاذ أبو بكر* عن القلانسى* قريبا من مذهب النجار ، وذلك أنه قال : كل مشتركين / فى الحدوث فهما مثلان ، ولم يرد أن الاشتراك فى الحدوث ١٦١ يوجب الاشتراك فى سائر الصفات على ما صار إليه أصحاب الأخص . ولكن محصول قوله يؤول إلى تجويز اطلاق القول بتماثل الحادثين فى صفة الحدوث[3] ، وإن اختلفا فيما عداه من الصفات . وهذا مصير منه إلى جواز القول باختلاف المتماثلين من وجه ، وتماثلهما من وجه . وحكى عن بعض أهل النظر أنه قال : لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا . فإن التماثل لا يتحقق مع ثبوت وجه من التباين والافتراق . ونحن

---

(١) ب : يصل (٢) ب : القديم
(٣) ب : الحدث

= هذان الشيخان آخر من شاهدنا من رؤساء من بقى من المتكلمين . ولابن الأخشيد مصنفات كثيرة . منها « الكتاب » اختصار كتاب أبى على فى النفى والاثبات ، اختصار تفسير الطبرى وغيرهما . (توفى ٣٢٠ هـ) طبقات المعتزلة ص ١٠٠ / الفهرست ص ٢٥٩ ، الفرق ١٩٣ ، ١٩٤ .

* أبو بكر بن فورك : (.. — ٤٠٦ هـ)
محمد بن الحسن بن فورك الأنصارى ، الأصبهانى ، أبو بكر : واعظ ، من فقهاء الشافعيين فى النجوم الزاهرة : قتله محمود بن سبكتكين بالسم ، لقوله : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولا فى حياته فقط ، وان روحه قد بطل وتلاشى . له مصنفات كثيرة .
(انظر الاعلام ٦ : ٣١٢ ، السبكى ٣ : ٥٢ — ٥٦ ، النجوم الزاهرة ٤ : ٢٤٠)

* القلانسى : (٤٣٥ — ٥٢١ هـ) الأعلام ٦ : ٣٣٣
محمد بن الحسين بن بندار ، أبو العز القلانسى ، الواسطى . مقرىء الطرق فى عصره . من كتبه « ارشاد المبتدىء وتذكرة المنتهى — خ » وغيره . انظر بروكلمان ١ : ٥١٩ ، المجلد الأول ، غاية النهاية ٢ : ٥١٢ ، الوافى بالوفيات ٣ : ٤

نعلم أن كل موجودين متغايرين، يباين وجود كل واحد منهما وجود الآخر .

وذهبت(١) الفلاسفة والباطنية إلى أن المثلين : هما المستويان فى صفة من صفات الاثبات ، ومما ينبغى أن يحيطوا به علما قبل الخوض فى ذكر الأدلة ، أن يعلموا أن الخائضين فى أحكام التماثل على مذهبين : فمن صائرين إلى نفى الأحوال ، ومن قائلين باثباتها ، على ما سنشرح القول فيها فى(٢) الصفات إن شاء الله .

ثم الذى صار إليه كافة أئمتنا ، القول بنفى الأحوال . ومن سلك هذه الطريقة لم يكن لتعليل(٣) التماثل عنده وجه ، إذ المتماثلان يتماثلان لأنفسهما ، وليس يرجع تماثلهما(٤) إلى وصف زائد على ذاتيهما(٥) ، بل تماثلهما عينهما . فلو قلنا : إن أنفسهما علة تماثلها، وتماثلهما أنفسهما ، لآل مرجع الكلام إلى أنهما تماثلا لأنهما تماثلا ، وهذا لامعنى له .

وأما القاضى رضى الله عنه فقد مال إلى القول بالأحوال ، وترددت فيه أجوبته ثم استقر جوابه فى الهداية على القول بها . فمن قضية أصله أن كون السواد سوادا ، أو كونه لونا ، أو كونه عرضا ، أحوال زائدة على وجوده ، فإذا تماثل السوادان ، وتماثل الجوهران ، فهل يقال إن تماثلهما حال زائد على سائر الأحوال ، أو هو منبىء عن التساوى فى صفات الأجناس ، وليس حالا زائداً عليها ؟

وهذا مما ردد القاضى فيه جوابه . فقال مرة : ليس التماثل حالا زائدا على كون الجوهرين متحيزين، شيئين ، حاملين الأعراض / إلى غير ذلك من صفات أنفسهما. ١٦٢
واستدل على ذلك بأن قال : لو جعلنا التماثل حالا زائداً على الصفات التى ذكرتها ، للزم أن أقول : إن الرب تعالى إذا خلق جوهراً فرداً ، فيثبت له الحال المقدر

---

(١) ب : وذهب
(٢) ب : - فى
(٣) ب : التعليل
(٤) ب : تماثلها
(٥) ب : ذاتها

المعبر عنه بالمثلية ، وذلك مستحيل . إذ الجوهر الفرد لا يماثل نفسه ، وإنما يماثل غيره . ولو قلت : إن الحال المقدره تثبت بعد وجود جوهر آخر ، كان ذلك محالا قادحا فى أصل متفق عليه ، وذلك أن الأحوال الثابتة الأنفس عن غير معان ، يستحيل تجددها للأنفس بعد سبق الأنفس. إذ كون السواد سواداً، لما كان حالا راجعاً إلى نفس السواد ، استحال تقدير نفس السواد غير متصف به ، فهذا أحد جوابيه .

ثم قال : ولو جعلت التماثل حالا زائدة على ماذكرته من صفات الأجناس ، كان مستقيما ، إذ التماثل وصف معلوم ، وحال معقول كسائر الأحوال ، ولا سبيل إلى نفيه مع القول بالأحوال . ثم انفصل عماذكره فى جوابه الأول فقال : لو خلق الله تعالى جوهراً فرداً ، لكان على الحال الذى لو قدر جوهر آخر ، لسمى ذلك تماثلا ، فيثبت للجوهر الفرد الحال والوصف ، ولا يسمى تماثلا ، ولا يعد فى وقوف تسميه على حدوث ذات .

والذى يوضح ذلك : أن من صرف التماثل إلى غير أوصاف الأجناس ، فيلزمه مثل هذا السؤال ، إذ يقال له : إذا خلق الله تعالى جوهراً فرداً ، فقد ثبتت له جميع صفات النفس ، ولم يسم مماثلة . ثم يسمى مماثلة عند وجود جوهر آخر ، فكذلك القول فى الحال التى قدرناها ، وأثبتناها زائدة على أوصاف الأجناس .

ثم قال رضى الله عنه : إن صرفنا التماثل إلى أوصاف الأجناس ، فهو مما لا يعلل أصلا ، فإن صفات الأجناس لا تعلل وفاقا على ماسنوضحه فى أحكام العلل. وإن قلنا : إن التماثل وصف زائد على أوصاف الأجناس/فهل يعلل ؟ ١٦٣

هذا مما ردد أيضا فيه جوابه ، وقال : الأشبه منع تعليله وان اثبتناه(١) حالا زائداً ، ولو عللناه لم يبعد . ثم قال : إن سلكنا طريق التعليل فسبيل، تعليل التماثل ماصار إليه ابن الجبائى من القول بالأخص ، وقد قال رضى الله عنه فى « كتاب

---

(١) ب : أثبتنا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العلل » : إن التماثل والاختلاف لا يعللان ، وقطع به قوله ، وهو الاصح من أجوبته ، فاعلموه .

ومما نقدمه على ذكر الأدلة: أن معظم الأئمة صاروا إلى تجويز اجتماع المختلفين فى الأخص ، وإن كانا مختلفين . وهؤلاء أوضحوا ماقالوه مذهبا .

فإن قالوا : أخص وصف العلم الحادث بالسواد ، أنه علم بسواد معين ، وعلم الرب سبحانه وتعالى، علم بذلك السواد بعينه ، ثم لم يقض الاشتراك[1] فى الأخص تماثل العلمين .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه : أن المختلفين[2] لا يجوز اجتماعهما فى أخص الأوصاف ، إذ لو ساغ ذلك ، لساغ اجتماع شيئين فى كونهما سوادين مع اختلافها فى صفة أخرى ، وسنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله ، ونوضح فيه كلام القاضى وانفصاله عن مسئلة العلم . فهذا ذكر المذاهب على الجملة ، ونحن الآن نوضح الرد على ما نعتقد بطلانه من المذاهب ، ثم ننعطف على اثبات مذهبنا .

فأما الرد على الصائرين إلى أن المثلين هما المجتمعان[3] فى أخص الأوصاف فمن أوجه :

أقربها : أن ننفى الأحوال ، ونحيل ثبوت وصف ليس بموجود ولا بمعدوم . ويسهل مدرك ذلك رداً على المعتزلة ، فإن من قال بالأحوال منهم، لم يصفها بكونها معلومة ولا مجهولة ، وهذا خروج عن قضية العقل . فإذا بان[4] انتفاء الأحوال، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إنما السواد ثابت واحد، وليست له صفات زائدة عليه يتصف بعضها بأنها الأعم/وبعضها بأنها الأخص ، (فقد بطل المصير إلى الأخص[5]) ١٦٤

---

(١) ب : الاشتراق

(٢) أ : المختلف

(٣) ب : المجتمعين

(٤) ب : فان بان

(٥) ب : سقط مابين القوسين

على نفى الأحوال بطلانا ظاهراً .

ومما يقوى التمسك به أيضاً أن نقول : أنتم لاتخلون إما أن تزعموا أن الاجتماع فى الأخص، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات، ايجاب[1] العلة معلولها، وإما أن تزعموا أن الاجتماع فى الأخص ، ليس بموجب للاجتماع فيما عداه .

فإن زعمتم أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات — وهذا حقيقة أصل اللزوم — فيلزمهم على ذلك أن يمنعوا اشتراك المختلفين فى الأوصاف العامة . فإن التماثل فيها ، إنما يوجب الاجتماع فى الأخص ، والحكم إذا ثبت بعلة ، استحال قيام ثبوته مع انتفاء العلة .

فإذا زعمتم أن الاجتماع فى الأخص، يوجب التماثل فى سائر الأوصاف، وقدرتم الاجتماع فى الأخص علة موجبة ، فيلزمكم فى حكم العلل ، انتفاء الاشتراك فى وصف من الأوصاف عند انتفاء الاجتماع فى الأخص ، إذ لو ساغ تعليل حكم بعلة مع ثبوته دونها ، ساغ تعليل كون العالم عالما بالعلم ، مع تجويز ثبوت هذا الحكم دون العلم . وهذا نقض للعلة وإبطال لها .

فان قالوا : نحن لانستنكر أن يثبت الحكم معلولا[2] موجبا مرة ، وغير معلول[3] أخرى ، ولهذا قلنا إن كون العالم منا عالما، معلول، وكون القديم سبحانه وتعالى عالما ، غير معلول .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : من أعظم زللكم وأوضح تخليطكم وجهالاتكم فرقكم بين الشاهد والغائب فى حكم العلة ، وسنبسط القول عليكم فى الصفات إن شاء الله .

---

(١) ب : ايجاد (٢) ب : معلوما
(٣) ب : معلوم

والوجه الآخر فى الجواب أن تقول : من فرق منكم بين الشاهد والغائب فى حكم العلة ، أسند معتقده إلى فرق أبداه، ليس يتحقق مثله فى الذى نحن فيه. وذلك أنه قال: كون القديم - سبحانه وتعالى - عالما، واجب له ، والواجب لايعلل، بل ١٦٥ يستقل بوجوبه عن اقتضاء موجب ،/وكون الواحد منا عالما، جائز . فقد أشار هؤلاء إلى ما فى صدورهم من الفرق .

والذى نحن فيه من التماثل والاختلاف، لا تفارق صورة منه صورة أخرى فى حكم جواز وجوب ،فنفرق بينها فى تعليل أحدهما ، ونفى تعليل الثانى، وهذا مالا مخلص لهم عنه .

وإن تعسف من جهلة المعتزلة متعسف وقال : الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للاجتماع فى سائر الصفات ، وهذا خروج عن مذهب القوم ، وإعراض عن معتقدهم . على أنه باطل من وجهين : أحدهما أن نقول : إذا اعترفتم بأن الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للتماثل فيما عداه من الأوصاف ، فما يؤمنكم أن يجتمع الشيئان فى الأخص مع التباين فى بعض الأوصاف، كما يختلف المختلفان فى الأخص مع الاشتراك فى كثير من الأوصاف ؟ فإذا لم يكن الاجتماع فى الأخص موجبا للاجتماع فى الأوصاف ، ولا مقتضيا له ، فما المانع مما قلناه ؟

ثم نقول : لو ساعدناكم على أن المتماثلين فى الأخص، متماثلان فى سائر الأوصاف، وهو الذى أشار اليه القاضى رضى الله عنه فى بعض أجوبته — وقد سلمتم لنا أن الاجتماع فى الأخص، لا أثر له فى ايجاب الاجتماع فى سائر الصفات — فما بالكم ذكرتم فى حكم التماثل الأخص، وأعرضتم عن غيره ؟ ولا بد فى حكم التماثل من الاشتراك فى سائر الصفات . ولزوم ذلك فى الأخص كلزومه فى غيره ، وليس بعض الصفات مقتضيا بعضا على هذه الطريقة . ولامعنى لتخصيص الأخص بالذكر ، إذ قضية التماثل تعم جملة صفات النفس ، فيلزم التعرض لجميعها . وهذا الذى صار إليه أهل الحق حيث قالوا : المتماثلان : هما المشتركان فى جملة صفات النفس .

واعلموا أن من سلك من المعتزلة هذه الطريقة ، ونفى كون الاخص علة فى إقتضاء التماثل والاختلاف ، وسلكنا الطريقة التى ذكرها/القاضى حيث قال : ١٦٦ لايجتمع مختلفان فى الأخص ، فلا يبقى للاختلاف مع المعتزلة على هاتين الطريقتين موقع . ويؤول الكلام إلى عبارة محضة . فإنا فى حقيقة المثلين نعبر عن جميع صفات النفس ، وهم يعبرون عن الأخص ويزعمون أن التعبير عنه يدل على ما عداه . ويعترفون معنا بنفى التعليل والإيجاب ، فيرتفع التنازع فى المعنى، ويؤول الكلام إلى المناقشة فى العبارة ، عند ذكرنا جميع الصفات ، واقتصارهم على ذكر الأخص منها .

ومن أقوى ما نستدل به أن نقول : قد ثبت من أصلكم أن الشىء يخالف ما يخالف ، بالوصف الذى يماثل به ما يماثل ، وهذا معتقد القوم ، فلا خفاء به . فإذا ثبت ذلك ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : أنتم لا تخلون إذا سئلتم عن القدرة والعلم ، مثلا ، وقيل لكم : هل يخالف العلم القدرة فى كونه علما أم لا يخالفها ؟ فإن زعمتم أن العلم يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فيلزمكم على قضية أصلكم أن تقولوا : أن العلم يماثل العلم بكونه علماً ، جرياً على ما مهدتموه من قولكم: إن الشىء يماثل مماثله بما يخالف به مخالفه . ويلزم من مقتضى ذلك المصير إلى تماثل كل علمين ، وهذا ما لا سبيل إليه .

وإن زعموا أن العلم لا(١) يخالف القدرة، من حيث كان علماً، فقد خرجوا عن المعقول ، واقتربوا من جحد الضرورة . فإنا نعلم أن كون العلم علما فى حكم المخالفة، ككون (٢) (القدرة قدرة . كما نعلم أن كون السواد سواداً، فى حكم المخالفة

---

(١) ب : — لا (٢) ب : لكون

(٣) ب : — مابين القوسين

ككون[1]) البياض بياضاً . ولو ساغ لمنكر أن ينكر حكم الاختلاف فى كون (العلم علماً وكون القدرة قدرة ، ساغ لآخر أن ينكر حكم الاختلاف فى كون[2]) السواد سواداً وكون البياض بياضاً، وليس أحد القائلين بأسعد من الثانى. والذى يوضح ما قلناه : أنه ليس بين حكم الاختلاف وبين حكم التماثل رتبة ، فإذا لم يكن ١٦٧ كون العلم/ علماً فى حكم المخالفة ككون[3] القدرة قدرة ، فينبغى أن يكون فى حكم المماثلة له ، ليكون كونه علما مع كون القدرة قدرة، بمثابة اجتماعها فى كونها عرضين، موجودين، حادثين، فهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل. فاستبان بطلان مذهبهم من كل وجه ، وانسد[ت] عليهم مسالك الانفصال .

ومما يرد عليهم معتقدهم أن نقول : قد زعمتم أن المجتمعين فى الأخص ، يجب اجتماعهما فى سائر الصفات. ونحن نريكم من مناقضاتكم ، ما يخالف ذلك وينقضه . وذلك أنكم زعمتم أن الجوهر المعدوم، مثل للجوهر الموجود، وقد اختلفا. إذ الجوهر الموجود يجب له التحيز ، ويستحيل ذلك على المعدوم . وكذلك الموجود يقبل الأعراض، بخلاف المعدوم، وهما مثلان. وكذلك إرادة البارى تعالى على أصلكم، تماثل إرادة الواحد منا ، إذا تعلقا بمتعلق واحد ، مع مصيرهم إلى القول باستحالة قيام إرادة الله تعالى بمحل ، واستحالة قيام إرادتنا لا بمحل. فقد أريناهم على قضية أصولهم مجتمعين فى الأخص، مختلفين فى بعض الأوصاف .

فإن تعسف متعسف وزعم : أن إرادة الواحد منا ، لا تماثل إرادة الله ، كان ذلك باطلا على مقتضى أصلهم . وسبيل تقريب القول فيه أن نقول : نراجع هؤلاء فى أخص وصف إرادتنا ، فلا يمكنهم أن يقولوا : أخص وصفها قيامها بالمحل ، إذ القيام بالمحل ، يثبت لجملة الأعراض مع اختلاف أجناسها ، فلا بد أن يقولوا : (إن اخص وصف إرادتنا ، كونها ارادة لشىء

(١) ب : — ما بين القوسين (٢) ب : — ما بين القوسين

(٣) ب : لكون

معلوم، ومراد معين . فيلزمهم [١] على طرد ذلك أن يقولوا [٢] :) إذا تعلقت ارادة الله تعالى بعين ما تعلقت به ارادتنا ، فقد اشتركتا فى الأخص ، وان لم يقولوا ذلك، نقضوا أصلهم، وهذا ما لامهرب لهم منه .

ومما نستدل به على القائلين بأن التماثل فى سائر الأوصاف معلل بالاجتماع فى الأخص / أن نقول : تماثل المتماثلان حكم واحد وقضية واحدة لاتختلف من حيث هى متماثلة ، إذ مماثلة السواد السواد فى حكم مماثلة البياض البياض . ولا يختلف وصف التماثل ، كما لا يختلف وصف الوجود فى الموجودات ، وإن اختلفت صفاتها بعد الاجتماع فى حقيقة الوجود . فإذا ثبت ذلك اسندنا اليه مانلتمسه [٣] وقلنا : معاشر المعتزلة خبرونا عن علة تماثل السوادين ؟ فإن زعموا أنهما تماثلا للوجود ، أو للحدوث ، أو لكونها عرضين ، أو لونين ، كان ذلك باطلا . إذ لا وصف من هذه الاوصاف ، إلا ويسوغ تقدير إشتراك المختلفين فيه . ٦٨

وإن زعموا أن السواد يماثل السواد لكونه سواداً ،والتماثل معلل بهذا الوصف، فيلزمهم أن يقولوا : لايماثل البياض البياض ، إذ ليس بسواد .

وإن زعموا أن المماثلة بين البياضين تثبت لكل واحد منهما بياضاً ، فقد أثبتوا حكما واحداً، لا تختلف حقيقته ، معللا بعلل مختلفة ، ولو جاز ذلك، جاز أن يعلل كون العالم عالما بالعلم مرة وبالقدرة بأخرى .

فإن قالوا : هذا الذى قلتموه غير سديد ، فإن من أصلكم أن كون البارى عالماً معلل بالعلم ، كما أن [كون] الواحد منا عالما معلل به، ثم قلتم : علم البارى سبحانه وتعالى خلاف لعلمنا ، فإن لم يبعد ذلك منكم ، فلا تستبعدوه منا فى أحكام التماثل .

---

(١) ب : فيلزم (٢) ب : مكرر ما بين القوسين

(٣) ب : ما نتلمسه

فالجواب عن ذلك أن نقول : كون العالم عالما، معلل بالعلم عندنا شاهداً وغائباً. والوجه الذى لأجله[١] أوجب العلم كون العالم عالما، ليس يختلف شاهداً وغائباً. وإيضاح ذلك : أن العلم فى حق الواحد منا ، لم يوجب كون محله عالما من حيث كان حادثا ، ولا من حيث كان عرضا ، ولا من حيث كان موجودا ، إذ هذه الصفات تثبت لاضداد العلم، ثبوتها للعلم . فثبت[٢] أنه إنما أوجب كون محله عالما من حيث كان علما ، وهذا ما لا يختلف فيه علم القديم وعلم المحدث ، فدل على أن العلمين مشتركان فى الوصف الذى يوجب كون العالم عالما ، فما أوجب الحكم / لم يختلفا فيه، بل اشتركا فيه، وما اختلفا فيه من حيث الصفات، ليس شىء منها[٣] مقتضيا حكمه .

١٦٩

فإن قالوا : هذا الذى قدرتموه فى العلمين محقق فى أخص السواد والبياض ، وذلك أن كون السواد سواداً ، وإن كان فى حكم المخالفة لكون البياض بياضاً ، فقد استويا فى كونهما أخصين . فهذا الوجه الذى يوجب التماثل ، والوصفان مشتركان فيه كاشتراك العلمين فى الوصف المقتضى للحكم الموجب له ، وهذا من أهم أسئلة القوم ، وهذا أقصى مضطربهم .

ونحن الآن نوضح فساده بأقرب طريق إن شاء الله. وذلك انا نقول : كون العلم عندنا علماً على القول بالأحوال، حال للعلم،وصفة له زائدة على ذاته، فلم يبعد منا أن نقول : إنما أوجب العلم حكمه لكونه علماً، لما كان[٤] كونه علماً وصفاً[٥] زائداً على الذات . فأنتم[٦] إذا زعمتم أن كون السواد سواداً ، إنما اقتضى المماثلة والمخالفة، من حيث كان أخص . قيل لكم : كون السواد أخص لا يخلو : إما أن ينبىء عن وصف زائد عليه ، أو لا ينبىء عن وصف زائد . فإن لم يقتض كون السواد أخص ، وصفا زائدا وحالا ، فقد بطل التمسك به .

---

(١) ب : لأوله
(٢) ب : فثبت
(٣) ب : منهما
(٤) ب : — كان
(٥) ب : – وصفا
(٦) ب : وأنتم

والمصير إلى كون السواد سواداً يوجب التماثل من أجله ، فإن ما[1] لم يثبت أصلا ، كيف يحال عليه وجه إيجاب التماثل ؟ وإن زعمتم أن كونه أخص ، وصف زائد له ، فيلزم من ذلك إستحالة لا يرتضيها[2] محقق . وذلك أن الأخص لو اقتضى وصفاً بخصوصه ، لاقتضى الأعم وصفاً لعمومه ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك[3] من الثانى . ثم إذا قدرنا الوصف الأخص وصفاً من أجله اختص ، لم يخل ذلك الوصف من أن يكون خاصاً أو عاماً . فإن كان خاصاً ، وجب أن يثبت له حال لخصوصه . وكذلك القول فى وصف الوصف ، وحال الحال . وهذا يتسلسل فيه المقال ، / وهو باطل اتفاقاً . وإن كان ذلك الوصف المقدر للخاص عاما ، لزم ١٧٠ أن يثبت له وصف لعمومه ، ثم يلزم منه ما قدمناه . على أنه يستحيل أن يكون المقتضى للاختصاص الخاص عاماً ، إذ العام لا يوجب اختصاصاً ، بل يوجب عموماً .

فإن قالوا . لا يثبت للوصف المقتضى كون السواد أخص حالا ، إذ الأحوال، لا أحوال لها .

قلنا : وكذلك كون السواد سواداً حال ، فلا تثبتوا له حالا . فاستبان بما قدمناه أن ما ذكرناه من اجتماع العلتين فى وصف ، لم يتقرر لهم فى[4] اجتماع الأخصين ، وهذا لا محيص لهم عنه . وعند تقرره ، اضمحلت عليهم حيلهم ، وتناهى موجودهم . ولم يذكر أحد من أئمتنا هذا الفصل على هذا التقريب الذى سهله الله تعالى فى كتابنا .

ومما[5] يوضح ما قلناه : أن الخصوص إذا حقق فى كون السواد سواداً ، لم يرجع إلا إلى نفى محض ، إذ لو فسرنا اختصاص الوصف بثبوته ، لكان ذلك

---

(١) ب : — ما
(٢) ب : لا يرتضيهما
(٣) ب : بذاك
(٤) ب : — فى
(٥) ب : — واو

محالا ، لاشتراك العام والخاص فى الثبوت . وإن فسرنا الخصوص بأنه ثبت للذات المعنية[١] ، وانتفى عن غيرها ، فقد آل الاختصاص إلى انتفاء تلك الصفة عن غير الذات المعنيّة[٢] . فإذا ثبت تعلق الاختصاص بالنفى ، بان أنه[٣] ليس من قبيل كون العلم علماً ، إذ هو وصف ثابت لا خفاء بثبوته على القول بالأحوال .

ومما يصدهم عن المصير إلى تعليل التماثل بالأخص ، ما ثبت من أصلهم من منع تعليل الواجب . فإن من أعظم أصولهم أن الواجب من الأحكام لا يعلل ، وإنما يعلل الجائز منها ، ولهذا منعوا أن يكون البارى عالماً ، معللا بالعلم من حيث كان واجباً . وخصصوا التعليل بكون الواحد منا عالماً ، من حيث كان جائزاً . فيقال : تماثل السوادين واجب أم جائز ؟

فإن زعموا أنه واجب ، قيل لهم : فما لكم عللتم الواجب وتركتم أصلكم ؟ ولئن ساغ لكم تعليل الواجب فى / هذا الموضع ، ساغ لغيركم تعليل الواجب فى غيره . وإن زعمتم أن تماثل السوادين جائز ، فيلزمكم أن تجوزوا اختلاف السوادين مرة وتماثلهما أخرى ، كما جاز كون العالم منا عالماً ، ولم يجب . فلا جرم لم يلزم ثبوت هذا الوصف ، فتعلم الذات مرة وتجهل أخرى . وهذا ما لا مخلص لهم منه أصلا .

١٧١

وقد ناظرت بعض شيوخ المعتزلة وألزمته ذلك ، فتأجل فى الانفصال عنه شهراً ، ثم اعترف بالآخرة بأنه لا بد من إبطال أحد الأصلين : إما أن يبطل منع تعليل الواجب ، وإما أن يبطل تعليل التماثل والاختلاف .

ومما تمسك به الأستاذ أبو إسحق أن قال : الإرادات يجمعها وصف واحد اتفاقاً ، ولا تختلف فيه ، وإنما يتحقق اختلافهما بإضافتها إلى متعلقاتها ، فتخالف

---

(١) ب : المعينة (٢) ب : المعينة
(٣) : بأنه

إرادة الحركة إرادة السكون ، وتستبين المخالفة بينهما باختصاص كل إرادة بمتعلقها .
ثم قد تتعلق القدرة بعين ما تعلقت به الإرادة ، ولا يجب من اتحاد تعلقهما تماثلهما .

فإن قال الخصم : الإرادة والقدرة ، وإن اتحدا فى التعلق ، اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم . فإنا أوضحنا أن أخص وصف الإرادة ، تعلقها بمتعلق مخصوص ، وهذا الوصف نفسه يتحقق فى القـــدرة المتعلقة بمتعلق الإرادة . فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما خالفت الإرادة ما خالفت لاختصاصها بمتعلقهـــا ، وهى إرادة ، فيلزمهم أن يقولوا : الأخص يرجع إلى وصفين : أحدهما : اختصاص التعلق ، والثانى : كونه على وصف مخصوص فى التعلق . وهذا ينقض أصلهم ، إذ يستحيل عندهم أن يكون للذات أخصان ، ويستحيل أيضاً عندهم رجوع التماثل إلى موجبين . فوضح بذلك اضطراب مذهبهم وبطلانه من كل وجه .

ومـــا تمسك به الأستاذ أن قال : لو رجع التماثل إلى الأخص ، وعلل به ، لوجب أن/لا يفرّق تمـــاثل المتماثلين من لم يحط علماً بأخص أوصافهما . ونحن ١٧٢ نعلم أنه قد يعلم العاقل تماثل البياضين ، ولمـــا ينظر بعد فى الأخص والأعم من الأوصاف .

وهذا الذى ذكره إن استقام على نفى الأحوال ، لم يستقم على القول بها . فإنا إذا قلنا بالأحوال ، لم ننكر أن يعلم العاقل حكما ، ثم يتوصل بعد معرفته إلى العلم بعلته ، وسنبسط القول فى ذلك فى أحكام العلل إن شاء الله .

ومـــا جرى الرسم بمناقشة المعتزلة فيه : إطلاقهم الأخص والأعم فى الصفات الراجعة إلى الأنفس ، وهذا غير سديد . فإن الخصوص والعموم إنما يتحققان فى

الأقوال ، وقد تكون اللفظة الواحدة عامة وقد تكون خاصة ، فاللفظة العامة هى الصيغة التى تتناول شيئين فصاعداً ، والخاصة مطلقاً هى اللفظة المختصة ، ولا تتحقق فى صفات الأنفس قضية العموم ، إذ صفة كل نفس لازمة له لا تتعداه إلى غيره ، بل التسمية الواحدة قد تنطوى على جملة من المسميات ، فوضح[1] أن العموم والخصوص لا يتحققان إلا فى الألفاظ ، فهذه عمد الأصحاب فى الرد على القائلين بالأخص .

ثم نقول : لم زعمتم أن المتماثلين هما المجتمعان فى الأخص ، وما دليلكم على ذلك ؟

فإن قالوا : الدليل على ذلك أن السوادين إذا تماثلا ، فلا يخلو تماثلهما ، إما أن يعلل بوجودهما[2] ، فيلزم من ذلك الحكم بتماثل السواد والبياض لاشتراكهما فى الوجود . وبمثل هذه الطريقة يبطل تعليل تماثلهما ، لكونهما[3] عرضين، أو لونين، أو حادثين ، فلم يستقم تعليل تماثل السوادين بشىء من الصفات العامة لاشتراك المختلفات والمتماثلات[4] فيها . فتعين بالسبر والتقسيم تعليل تماثل السوادين بالأخص .

١٧٣ قلنا[5] : هذا الذى قلتموه متفرع على أصل تنازعون فيه / وذلك أن الأحكام تنقسم : فمنها ما يعلل ، ومنها ما لا يعلل . فبينوا أولا كون التماثل معللا ، حتى إذا ثبت ذلك ، ترتب علية تفصيل القول فى العلة ، ولا تجدون إلى إثبات ذلك سبيلا . وقد أوضحنا فى عمدنا طرقاً دالة على منع تعليل التماثل .

فإن قالوا : الدليل على ما قلناه إن السواد لما ماثل السواد ، كانا مشتركين فى

---

(١) أ : توضح (٢) ب : بوجودهما (٣) ب: بكونهما
(٤) أ : المختلفان والمتماثلان (٥) ب : قلناه

الأخص ، ولم نجد مثلين إلا مشتركين فى الأخص ، فقضينا بذلك ، وحكمنا بكون التماثل معللا بالأخص .

قلنا : أما اجتماع السوادين فى الأخص فسلم . وأما قولكم إنهما إنما تماثلا[1] للاجتماع فى الأخص ، فتنازع فيه . فلم زعمتم أنه لما لم يوجد متماثلان إلا بجتمعان فى الأخص (وجب أن يكون الأخص[2]) علة ؟

وهذه طلبة لا يجدون إلى الخروج عنها سبيلا . ومما يتمسكون به أن قالوا : السواد إنما خالف البياض بكونه سواداً ، فإذا اختصت المخالفة بالأخص ، وجب أن تقع المماثلة بين المتماثلين بما تقع به المخالفة من المختلفين . وهذا الذى قالوه غير سديد ، فإن المخالفة لا تختص عندنا بالأخص ، بل قد تتحقق فى الصفة العامة ، إذ العلم يخالف السواد فى كونه علماً ، وإن لم[3] يكن ذلك من أخص أوصافه ، وكذلك السواد يخالف العلم بكونه لوناً ، وقد أوضحنا ذلك فى خلال أدلتنا ، وجررنا[4] إلى التزامه المعتزلة . فوضح بذلك أن الاختلاف لا يختص بالأخص ، وبطل ما عولوا عليه جملة وتفصيلا . فهـــذه جملة كافية فى الرد على القائلين بالأخص .

فصـــل

[فى القول فى صفة النفس]

مشتمل على إيضاح الرد على الجبائى وشيعته حيث قالوا : المتماثلان هما المجتمعان فى صفة النفس . اعلموا رحمكم الله أن الغرض فى الرد عليهم ، لا يتضح إلا بعد تقديم القول فى إيضاح صفة النفس والمعنى ، وتمييز أحد القولين[5] عن الآخر ،

---

(١) ب : تماثلت

(٢) ب : — وجب أن يكون الأخص

(٣) ب : — لم

(٤) أ : وجوزنا

(٥) أ : القبلين

(٦) ب : إنتفاؤها

١٧٤ وقد اضطربت المعتزلةو تباينت مذاهبها / فى حقيقةصفة النفس . ونحن الآن نذكر مذاهب أهل الحق ، ثم نعطف على ذكر مذاهب المخالفين .

إذا قال قائل : ما حقيقة صفة النفس عندكم ؟

قلنا : صفة النفس عندنا : كل صفة إثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها . وهذا الحد سديد مطرد ، منبىء عن الغرض والمقصد ، فيدخل تحت هـذا ، كون الجوهر جوهراً ، وتحيزه ، وكونه شيئاً وذاتاً ، وقبوله للأعراض ، ووجوده وحدوثه . وكذلك القول فى جملة صفات الأجناس .

وعبر الأستاذ رضى الله عنه عن صفة النفس بعبارتين آيلتين إلى مآل واحد . إحداهما أن قال : صفة النفس : كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه ، وصفة المعنى : كل وصف دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، كالعالم والقادر ونحوهما .

والعبارة الثانية تدانى هذه فى المعنى ، وذلك أنه قال : صفة النفس : كل صفة لا يصح توهم انتفاءها[1] مع بقاء النفس ، وصفة المعنى : كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات .

فإن قال قائل : علم البارى سبحانه وتعالى لا يتوهم إنتفاؤه مع بقاء الذات ، ثم لم يكن من صفات النفس عندكم .

قلنا : هذا غير لازم ، لأن انتفاء العلم لم يستحل توهمه لأجل بقاء الذات ، بل إنما يستحيل لقدم العلم ، وليس كذلك كون الجوهر جوهراً ، فإن استحالة انتفائه مرتبطة بتقدير بقاء الذات ، وهذا واضح لكل متأمل .

[رأى المعتزلة فى صفة النفس]

واختلفت مذاهب المعتزلة فى ذلك . فذهب الجبائى إلى أن صفة النفس بما يتماثل المشتركان فيها ، ويختلف المختلفان فيها . وحقيقة أصله ترجع إلى أن صفة

---

(١) ب : إنتفاؤها .

النفس هى الأخص الذى ذكره أصحاب الأخص ، ولا يتصور على قضية أصله ثبوت صفة نفس لذات واحدة .

والذى صار إليه معظم المعتزلة : أن صفة النفس هى الصفة اللازمة للنفس ، وهؤلاء زعموا أن كون اللون لوناً ، وكونه عرضاً وشيئاً من صفات النفس . وكذلك / القول فى كل صفة تلزم النفس فى الوجود والعدم . ١٧٥

ومن قضيةهذا الأصل ،جعلوا كون القديم عالماً من صفات النفس ، من حيث كانت هذه الصفة لازمة للقديم ، ومن ذلك منعوا تعليل الواجب . ثم قسموا الصفات أربعة أقسام :

منها صفة النفس ، وقد قدمنا قولهم فيها .

ومنهاصفة المعنى : وهى كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف . وعبر بعضهم عن صفة المعنى فقال : هى كل صفة جائزة . وهذه العبارة مدخولة من أوجـــه : أقربها أن الحدوث من الصفات الجائزة ، وليس من صفات المعانى .

والثالث من الصفات ، صفة تثبت بالفاعل وهى : الحدوث ، وليس هو من صفات النفس عندهم ، إذ العدم يتصف عنـــدهم بكونه نفساً مع انتفاء وصف الحدوث ، فصدهم ذلك عن جعل الحدوث من صفات النفس .

والقسم الرابع هى الصفات التابعة الحدوث . وحصر مذهبهم فيها أن كل صفة تجددت عند الحدوث ، فهى من الصفات التابعة للحدوث ، وهـــذا القبيل ينقسم عندهم : فنها ما يحصل بالإرادة ، وهى نحو كون الأمر أمراً ، فإن قول القائل : افعل ، ليس بأمر لنفسه ، فإنه قد يثبت ولا يكون أمراً ، فإذا[1] وقع[2] أمراً ، كان كذلك ، لإرادة الآمر جعله أمراً .

---

(١) ب : وإذا (٢) أ : رفع

ومن الصفات التابعة للحدوث ، ما يثبت من غير إقتضاء قدرة وإرادة ، وهى نحو قبول الجوهر للعرض فى الحدوث وقيام الأعراض بالجواهر ، ومن هذا القبيل تحيز الجوهر .

واجتمعت جملة الصفات التى هى تابعة للحدوث فى أنها ليست من أثر القدرة ، واختلفت بعد ذلك : فبعضها(١) من أثر الإرادة عندهم ، وبعضها من أثر كون الفاعل عالما وهو كون الفعل محكما ، وبعضها يتبع الحدوث من اقتضاء صفة من الصفات ، كقبول الجوهر العرض وقيام العرض بالمحل . ومن هذا القبيل حسن الحسن ، وقبح القبيح فى معظم ما يحسن ويقبح . / ١٧٦

ثم قالوا فى الحدوث والصفات التابعة له أنها تثبت لا للنفس ولا لمعنى . فهذه جملة وجيزة، محيطة باضطرابات مذهبهم ، رمنا بايرادها تنبيها(٢) عليها أنها كثيرة التدوار (٣) فى الكلام . ولا سبيل إلى الرد عليهم فى الأقسام الأربعة ، فإنها تتعلق بأبواب تأتى إن شاء الله. ولكنا نوضح الحق فيما يتعلق بصفات النفس، فإنها(٤) مطلبنا .

فأما ما قاله الجبائى، فخلف من القول مستند إلى محض التحكم ، وسبيل مفاتحته (٥) بالكلام أن نقول: أليس كون اللون لوناً، صفة لازمة وجوداً وعدما ، كما أن كون السواد سواداً لازم ، فما الذى حجر ومنع من تسمية كون اللون لونا صفة نفس ؟ ولو ساغ نفى ذلك فى كون اللون لونا مع لزومه النفس ، ساغ ذلك فى كون السواد سواداً ، وهذ ما لافصل فيه.

---

(١) ب : — فبعضها
(٢) ب : بايراد ما ثبتها
(٣) ب : التداور
(٤) ب : فانهما
(٥) ب : مفاتحة

ويتضح غرضنا بتقسيم — لا يجد الجبائى عنه محيصاً — وذلك أنا نقول: ألست زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ، من حيث أن النفس توجبها ، فما الذى عنيته بذلك ؟ فإن أردت أنه صفة نفس على معنى أنه يلزم النفس ، لزم طرد ذلك فى كون اللون لوناً . وإن زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ، من حيث أن النفس توجبها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها: أن صفة النفس لا تعلل اتفاقاً، على ما سنوضح ذلك فى أحكام العلل إن شاء الله.

ثم يقال له : إن جاز المصير إلى كون النفس علة فى كون السواد سواداً ، فما المانع من جعل النفس علة فى كون اللون لوناً ؟ فهذا ما لا مخلص منه . وأنّى يستقيم على مذهبه تعليل كون السواد سواداً ، وهو واجب عنده ، والواجب لا يعلل . وهذا مما اتفق عليه المعتزلة ، فلم يبق لقوله مرجوع .

ثم إذا استبان تناقض مذهبه وفساده فى صفة النفس ، ترتب عليه بطلان قوله فى التماثل حيث قال : المثلان هما المجتمعان فى صفة النفس . ومما استدل به الأئمة فى / إبطال مذهبه فى التماثل أن قالوا : المختلفان عندك مختلفان لنفسيهما[1]، إذ الاختلاف يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل يرجع إلى صفة النفس . فلزم على مؤد [2] قوله أن يحكم بتماثل المختلفين من حيث اجتمعا فى وصف الاختلاف، وهذا ما أورده القاضى رضى الله عنه فى «الشرح».
١٧٧

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف المختلفين ليس بصفة نفس ، وإنما صفة النفس كون احدهما سواداً، وكون الثانى بياضاً، فأما حكم الاختلاف فليس من صفات الأنفس، فيلزم من الاشتراك فيه التماثل .

قلنا . هذا ساقط ، فإن الاختلاف حكم ثابت ، وهو معلل عند الجبائى بما يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل معلل بصفة النفس، وكل وصف علل بوصف

(١) ب : لنفسهما (٢) ب : تود

نفس، فهو وصف نفس ، إذ كل صفة لم تثبت للنفس ولا لمعنى،فهى غير معللة إجماعا.
فلما كان التماثل والاختلاف معللين ، استحال أن يكونا من الصفات التى تثبت
لا للنفس ولا لمعنى ، إذ كل صفة كانت كذلك، لم تكن من المعلولات اتفاقاً ،
فثبت أنهما من صفات النفس ، ولزم من ذلك تماثل المختلفين ، وهذا من
الأسرار، فاعلموه .

وأما وجه الرد على من زعم من المعتزلة أن صفة النفس هى اللازمة للنفس ،
فيطول تتبعه . وسنستقصى القول فى الرد على منع تعليل الواجب من الصفات فى
كتاب الصفات إن شاء الله .

فصل

[فى أن ماثبت تماثلها لا يصح اختلافها]

فإن قال قائل : هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه ويختلفان من وجه ؟

قلنا: كل شيئين ثبت تماثلها ؛ لم يصح اختلافها بوجه من الوجوه . وكل
وكل شيئين ثبت اختلافها ، لم يصح تماثلها . وإيضاح ذلك يترتب [1] على أصل
لابد من تقديمه ، وهو أن نعلم أن المتماثلين يتماثلان[2] لنفسيها لا لمعنيين زائدين
عليها ، وكذلك المختلفان، يختلفان[3] لنفسيها .

وذهب بعض المتكلمين إلى أن المتماثلين يتماثلان لمعنيين قائمين بذاتيهما،وكذلك
القول فى المختلفين . وهؤلاء زعموا أن الاختلاف/والتماثل إنما يتحققان فى الجواهر ١٧٨
دون الأعراض . ثم حقيقة أصولهم : أن كل جوهرين قام بأحدهما من
الأعراض [4]، بما هو فى حكم المماثلة ، لما قام بالثانى ، فهما متماثلان لاستواء

---

(١) أ : يرتب

(٢) ب : — يتماثلان

(٣) أ : مختلفان

(٤) ب : — ربما

أعراضها . وإذا قام بأحدهما عرض هو فى حكم المخالفة للعرض القائم بالثانى ، فهما مختلفان. وهؤلاء لم يصيروا إلى أن التماثل والإختلاف عرضان مغايران لسائر أجناس الأعراض ؛ بل يعنون بالمعنى الذى أطلقوه ، المتفق عليه من أجناس الأعراض .

ومقتضى أصلهم أنه لا يتحقق بين العرضين اختلاف ولا تماثل ، فإنهما لو تماثلا أو اختلفا ، أفضى ذلك إلى قيام عرضين بها على موجب أصلهم . وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن السواد والبياض خلافان ، وكل واحد منها خلاف الآخر ، وليسا مختلفين ، وليس واحد منها مخالفاً[1] للآخر ، وإنما المختلفان الجوهران اللذان قام بهما خلافان . والدليل على فساد المصير إلى أن المختلفين مختلفان لمعنيين أن نقول : السواد مع البياض لايخلو القول فيهما : إما أن يقال إنهما متماثلان أو مختلفان ، أو لا متماثلان ولا مختلفان .

فإن زعم الخصم أنها مختلفان ، فقد سلم المسألة حيث أثبت[2] الاختلاف بين العرضين ، مع القطع باستحالة قيام العرضين بالعرضين . وهذا تصريح بنفى تعليل الاختلاف بالأعراض عموماً ، فإن كل حكم ثبت غير معلل فى حالة، لزم أن يكون غير معلل أبداً .

وإن زعم الخصم أن السواد والبياض مثلان، فقد خرج عن المعقول ، وسلم المسألة [فى] ذلك ، حيث أثبت حكم التماثل بين العرضين ، مع الاعتراف باستحالة قيام العرض بالعرض .

وإن زعم الخصم أنها ليسا مثلين ولا خلافين ، أوضحنا له حقيقة أصلنا فى المثلين والخلافين .

وقلنا : مرادنا بالمثلين : كل شيئين سد أحدهما مسد الآخر . ومرادنا / ١٧٩

---

(١) أ : مخالف (٢) أ : أثبتت

بالخلافين نقيض ذلك . أفتزعمون أن البياض والسواد يسد أحدهمامسدالثانى، أم لا يسد مسده (١) ؟

فإن قلتم : إن أحدهما لا يسد مسد الثانى، فقد وافقتمونا فى المعنىالذى أردناه بالاختلاف ، ورجعت المناقشة إلى إطلاق لفظة أو منعها . وإطلاق الألفاظ مدركه اللغات . ونحن نعلم أن من قال : السواد يخالف البياض ، لم ينكرعليه مقاله فى تجاوز أهل اللسان ، فقد ثبت من مأخذ اللغات ما قلناه لغة ، وثبت الوفاق فى المعنى ، وسقط وجوه الخلاف .

وإن زعم الخصم : أن السواد يسد مسد البياض ، فقد أنكر ضرورة العقل . وإن زعم أنه لا يقال فيهما أن أحدهما يسد مسد الآخر أو لا يسد مسده ، كان ذلك مراغمة للبديهة أيضاً ؛ إذ كل شيئين لا يخلوان من أن يسد أحدهما مسد الثانى أو لا يسد مسده ، وليس بين النفى والإثبات رتبة . وكل قسمة استندت إلى إثبات صفة أو نفيها ، فمنكر القسمين جاحد للضرورة (٢) . فهذا أقوى ما نتمسك به .

واعتصم بعض أئمتنا بنكتة أخرى فقال : إذا زعم الخصم أن البياضين فى أنهما لا يتماثلان ولا يختلفان كالسواد مع البياض ، فينبغى(٣) أن يثبت من قيام البياضين للجوهرين ما يثبت لها من قيام البياض والسواد . وهذا ما لا مخلص للخصم منه إلا أن يقول : البياض مع السواد اختلفا ، فأوجبا اختلاف محليهما ، وليس كذلك البياض مع البياض . ومهما قال الخصم ذلك ، فقد صرح بإثبات الاختلاف بين الأعراض .

وقد أشار القاضى — رضى الله عنه — إلى طرق فى الرد على هؤلاء ذكرها

---

(١) ب : يسده (٢) ب : الضرورة

(٣) ب : — فتنبغى

فى « الهداية » ، غير معوّل عليها وهى مزيفة عنـدنا . فما ذكره : أن الجوهرين لو تماثلا لقيام بياضين بهما، وجب أن يختلفا لقيام حركة بأحـدهما وسكون بالثانى، ويلزم من ذلك أن يكونا مختلفين من وجه، متماثلين من وجه، وذلك محال./ وهذا ١٨٠ فيه نظر عندى فإن الذين صرفوا التماثل والإختلاف إلى المعانى ، لا يستبعـدون إثبات التماثل من وجه ، والاختلاف من وجه ، وهو كما لا يبعد كون الذات عالمة من وجه ، جاهـلة من وجه ، لما رجع كونه عالماً جاهلا إلى معنيـين ، فـكذلك هاهنا . وهذا واضح لا خفاء به .

ومما ذكره القاضى والأستاذ أبو بكر : أن الجوهر لو ماثل جوهراً (١) لقيام بياضين بها ، وجب أن يقال : إذا قام بياضان فى وقتين بجوهر واحد ، فيماثل الجـوهر نفسـه ، وهـذا مدخول عنـدى ، إذ التمـاثل لا يتحقق إلا بين شيئين ، كما أن إسم الجسم لا ينطلق إلا عند انضمام جوهر إلى جوهر ، وإن كان كل واحد من الجوهرين فى انضمامه على حكمه فى انفراده . ولو لزم مماثلة الجوهر نفسه فى صفات المعانى ، لزم مماثلته نفسه فى صفات النفس ، فاستبان سقوط هذه الطريقة ، والمعول(٢) على ما تقدم . فإذا تمهد هذا الأصل رجعنـا إلى غرضـنا فى امتناع التماثل من وجه والاختلاف من وجه .

وقد قدمنا للقاضى — رضى الله عنه — طرقا ثلاثة من التماثل :

أحدها : على نفى الأحوال .

والثانية : على القول بالأحوال ، ونفى تعليل التماثل .

والثالثة : على القول بالحال ، وتعليل التماثل .

فإن نفينا الأحوال ، إتسق كلامنا ، واتضح ما نبتغيه من منع التماثل من وجه،

---

(١) أ،ب : جوهر (٢) ب : والمعمول

مع الاختلاف من وجه . فإنا على نفى الحال ، ننفى الوجوه والصفات الزائدة على الذات .

وإن أطلقنا الوجوه فى بعض مجارى الكلام ، أشرنا بها إلى اختلاف العلوم المتعلقة بالذات الواحدة، فخرج من هذه الجملة أن السواد إذاً خالف البياض فى كونه سواداً ، إذ [١] كونه لوناً غير[٢] كونه سواداً ، وكذلك كونه عرضاً غير[٣] كونه سواداً ، وليس بوصف زائد عليه . فإذا خالف البياض فى كونه سواداً، فقد خالفه فى وجوده ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه . /

١٨١

فأما الكلام على الطريقة الثانية — وهى إثبات الأحوال ، ومنع التعليل — فواضح أيضا . وذلك أن محصول قولنا فى هذه الطريقة ما نوضحه الآن. فنقول : المثلان هما[٤] المستويان فى جميع صفات النفس ، ولا نقول إنهما تماثلا لعلة ، فيلزمنا دفع نقض موجبه على طرد العلة .

وإذا اختلف الشيئان من وجه ، فليسا متماثلين من كل وجه ، إذ يستحيل التماثل من جميع الوجوه مع الاختلاف فى وجه من الوجوه ، فإن هذا غاية التناقض ، لا يخفى مدركه على عاقل . والمشتركان فى بعض الأوصاف ليسا بمثلين .

فيقول القائل : تماثلا من وجه ، واختلفا من وجه ، إذ لا تماثل إلا من كل الوجوه . وليس ذلك حكما معللا بالاجتماع فى وصف . فيلزم منه تماثل كل مشتركين ، وإيضاح ذلك — على القول بتعليل التماثل — سهل المرام أيضاً .

---

(١) ب : أو

(٢) ب : عين

(٣) ب : عين

(٤) أ : — هما

وسبيل تمهيد القول فيه أن نقول : يستحيل أن يلتبس من الاشتراك فى الوجود تماثل . ونحصر[١] الاختلاف الحقيقى — فى مختلفين — فى صفة الوجود . فإن الاختلاف لا يتحقق إلا بين موجودين ، ويستحيل أن يخالف الوجود عدماً ، إذ العدم نفى محض ، والمخالفة من صفات الإثبات ، ويستحيل الجمع بين تمحيص[٢] النفى ، وتثبيت صفات الإثبات . فمن ضرورة المختلفين وجودهما ، ومرام المتكلم فى صفة الاختلاف أن أحد الموجودين لما اختص بصفة نفس لم تثبت للثانى ، كان هذا الموجود — من حيث اختص بصفته — مخالفاً الموجود الثانى من حيث اختص بصفة أخرى . فهذا ما أرادوه باختلاف الموجودين . فأما طلب الاختلاف فى نفس الوجود ليثبت لأحدهما ، وينتفى عن الثانى فمحال ، ومن غلا ، فشرط الاختلاف فى صفة الوجود ، أركسه ذلك على أم رأسه ، وجرّه إلى نفى الاختلاف ، إذ لا يعقل الاختلاف إلا بين موجودين ، ففى شرط الاختلاف فى الوجود نفى / الاختلاف . وكل شرط فى حكم لو قدّر ثبوته نفى حكمه ، لم يكن شرطاً ؛ بل كان مناقضاً . فإذا وضح ذلك فى وصف الوجود ، فقرره فى سائر الصفات العامة . فإنه كما وجب مخالفة الوجود الوجود[٣] لما اختص به من وصفه ، فكذلك يجب مخالفة اللون اللون ، فإن السواد فى كونه لوناً مختص بصفة السوادية ، كما أنه فى وجوده مختص بها ، ثم وجب مخالفة الوجود للاختصاص بها ، فيجب المخالفة فى صفة اللونية بمنزلة[٤] ذلك ، إذ إضافة الأخص إلى كل وصف عام ، كإضافته إلى الوجود . ويُعضد[٥] ذلك بأن نعلم أن الأحوال عند مثبتيها لا تختلف ولا تتماثل ، فإنها لا توصف بالوجود[٦] ولا بكونها ذوات ، فاستحال اتصافها بالتماثل والاختلاف ، وتحقق أن الذى يوصف بالتماثل والاختلاف الذوات التى

١٨٢

---

(١) ب : يحصر   (٢) ب : تمحيض

(٣) ب : — الوجود   (٤) ب : بمنزلة

(٥) أ : ويعتضد   (٦) ب : — بالوجود

لها الأحوال . ثم يقع الاختلاف على هـــذه الطريقة بالأخص ، وهو يعم فى اختصاصه جملة صفات العموم ، فهذا أقصى ما يقال فى ذلك .

واعلموا أن الكلام فى هذا الفصل سهل المدرك عند الرد إلى التحقيق . فإن غرضنا بكل ما قدمناه أن نوضح تقديس الرب عن الحدث ، وعن كل صفة دلت على الحدث . فهذا أقصى مرامنا بنفى[1] التشبيه والتمثيل .

فلو قال قائل : إذا ثبت الوجود لله تعالى ، واتصف الحادث بالوجود أيضاً ، فقد تشابها فى صفة الوجود . واعتُرِفَ بأن الاشتراك فى هذا الوصف ليس باشتراك فى حدث ، ولا فى صفة دلت على حدث ، فقـــد تحقق المعنى . وتحكم فى إطلاق لفظ[2] التشبيه مراغماً فيه إجماع الأمة ، فتمنع[3] عن إطلاق اللفظ سمعاً وإجماعاً[4] ، وإن صح معتقده من حيث المعنى ، فاستبان بذلك أن الكلام فى هذا الفصل يرجع فى مآله إلى تناقش فى لفظ ، وتناقش فى إطلاق عبارة ، وســبيل إطلاق العبارة والمنع منه الشرع ، فلم يبق ريب فى شىء من أطراف الكلام ، ١٨٣ ووضح / غاية الأغراض وقصاراها .

فصل مشتمل على الرد

على من قال : المثلان كل مشتركين فى صفة الإثبات

والأولى بنا البداية بالفلاســفة والباطنية حيث قالوا : لا نصف[5] الرب بالوجود ، إذ لو وصفناه به لوجب كونه مماثلا للحوادث .

وسبيل الكلام عليهم من أوجه :

---

(١) ب : ينفى
(٢) ب : — لفظ
(٣) ب : فتمتنع
(٤) ب : جماعاً
(٥) ب : يتصف

احدها : أن نسائلهم عن إثبات الصانع ، وافتقار الصنع إليه . فإذا اعترفوا بذلك ، أقمنا عليهم واضح البراهين فى وجوب الوجود للصانع ، وحققنا عليهم استواء القول بنفى الصانع ، والقول بنفى وجوده . وسيأتى ذلك فى صدر الصفات ، إن شاء الله . فإذا ثبت ذلك وضح بطلان أصلهم فى التماثل .

ومن أوضح ما نتمسك به عليهم ، أن نقول : إذا سئلتم عن وجود البارى ، قلتم إنه ليس بمعدوم ، ومعلوم أن نفى النفى إثبات ، كما أن نفى الإثبات نفى ، وهذا معلوم بأوائل العقول وبدائهها .

فإذا قلتم : الرب تعالى ليس بمنفى ، فقد صرحتم بكونه ثابتاً ؛ إذ ليس بين النفى والإثبات[1] رتبه . ثم إذا لزم الثبوت من نفى النفى ، لوجب المماثلة على قضية أصلكم ، فإن الثبوت متحقق فينا . فإما أن تنقضوا أصلكم فى التماثل ، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفى ، وهذا لا مخلص لهم منه . فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضـــه فقالوا : لم ننطق فى صفات البارى بإثبات ، ونطقنا فى صفاتنا بالإثبات ، فلم يلزمنا التماثل . قيل لهم : أنتم وإن لم تنطقوا فى صفات الإله بصيغة إثبات ، فقد نطقتم بصيغة معناها الإثبات . وإنما الغرض من العبارات معانيها ، وأقوال القائلين . وعبارة المعبرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات ، فإنها ترجع إلى اللغات الثابتة[2] توفيقاً واصطلاحاً ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ثم الذى يقطع دابرهم أن نقول : إذا قلتم الرب ليس بمنفى[3] ، فلا تخلون إما أن تعتقدوا ثبوته عند نفيكم نفيه ، وتمنعوا / من تسميته ثابتاً مع انطواء معتقدكم عليه . وإما أن تزعموا أنا مع نفى النفى ، لا نعتقد الثبوت .

١٨٤

فإن قلتم : إنا نعتقـــد الثبوت ، ونمتنع من العبارة . وزعمتم أن التماثل فى

(١) أ : الثبوت (٢) أ : ثابتة

(٣) ب : ينتفى

العبارة ،فصفوا الله تعالى بالوجود ،وانطقوا به ، واعتقدوا وجود الحادث، ولا تنطقوا به ، لتنتفى المماثلة لفظاً — كما قلتم — وهذا ما لا مخلص لهم منه . والثبوت اللازم أولى بأن ننطق به من الجائز .

وإن زعمتم أنا مع نفى النفى لا نعتقد الثبوت ، فقدخرجتم عن ضرورة العقل . فإنا نعلم بديهاً أن ما علم أنه ليس بمنفى ، فهو ثابت . والمناقش فى ذلك مراغم .

ومما نستدل به أيضاً أن نقول : معاشر الفلاسفة خبرونا : أتزعمون أن الاشتراك فى وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف ، أم تزعمون أن الاشتراك فى وصف لا يوجب الاشتراك فى غيره ؟

فإن زعمتم أن الاشتراك فى صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك فى سائر الصفات ، كان ذلك باطلا ، لعلمنا باشتراك السواد والبياض فى كونها عرضين مع اختلافهما فى كون أحدهما سواداً وكون الثانى بياضاً ،فاستبان بذلك أن الاجتماع فى صفة واحدة لا يوجب الاجتماع فى سائرها .

فإن اعترفوا بأن الاشتراك فى صفة لا يوجب الاشتراك فى غيرها . فيقال لهم : ما المانع من اشتراك الحادث والقديم فى صفة الوجود ، مع اختصاص الرب بصفات الإلهية ، ونعوت الربوبية ، والاشتراك فى الوجود ليس مما يدل على الاشتراك فى الحدث ؟

والذى نحاذره ، إثبات الحدث أو ما يدل على الحدث ، فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى فى العقائد أيضاً .

قيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظة ، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدث ، وكل ما لا يؤدى[1] إليه ، لا نكترث به ، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه ،

---

(١) ب : — يؤدى

إن رجعتم / إلى محض الإطلاقات . فبطل ما قالوه من كل وجه . ١٨٥

ومما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا : لو وجب من الاشتراك لفظة فى الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصول ؛ لزم من الاشتراك فى صفة النفس تماثل حتى يكون القديم مثلا[1] للجماد من حيث قيل إنه غير جاهل . وإذا لم يلزم هذا فى النفى ، لم يلزم فى الإثبات .

فإن راموا فصلا بينهما لم يجدوه ، فإن مرجعهم إلى نفس اللفظة دون المعنى ، كما قدمنا تقريره . ومما ألزموه أن قيل لهم : قد زعمتم أن الإله معلوم ، مذكور ، والحادث كذلك ؛ فالتزموا من ذلك اشتراكا وتشابها ، أو انقضوا أصلكم ، والمعوّل[2] على ما قدمناه قبل .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا تحاشيتم من إثبات صفة ، وظننتم أن إثباتها يفضى إلى التشبيه ، فهل تقولوا : إن الرب سبحانه وتعالى مخالف لخلقه ، وخلاف الحوادث ، أم تأبون ذلك ؟

فإن زعمتم أنه خلاف خلقه ، فقد صرحتم بصفة إثبات ، ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين ، فإن ما لا يتحقق ثبوته ؛ يستحيل وصفه بالمخالفة .

وإن زعمتم أن الرب تعالى ليس بخلاف لخلقه ، فهذا يورطكم فيما منه فررتم[3] ، فإن المخالفة إذا نفيت أنبأ نفيها عن ثبوت المماثلة والمشابهة ، فكيف يستقيم نفى صفات الإثبات محاذرة من التشبيه ، ومحافظة على نفى المماثلة ، مع التصريح بنفى المخالفة ؟ وليس يستريب ذو عقل فى أن نفى المخالفة أقرب إلى الانباء عن ثبوت المشابهة من المصير إلى إثبات الوجود . وهذا لا مخلص لهم منه ، وعليه عوّل القاضى فى « الشرح » .

---

(١) ب : مثال (٢) ب : والمعول

(٣) ب : قررتم

فأما ما صار إليه النجّار وموافقوه ، من أن المتماثلين[1] هما المشتركان فى صفة إذا لم يكن أحدهما بالثانى ، فهذا ساقط لا محصول له ؛ إذ لو كان الاشتراك فى صفة الإثبات يوجب التشابه ، لوجب ذلك فى القديم والحادث لاشتراكهما فى الوجود / كما صار إليه الباطنية والفلاسفة ؛ إذ الوجود صفة إثبات كالحدوث . ١٨٦ والجوهر والسواد — وإن اشتركا فى الحدوث ، واختلفا فيما عداه من صفات النفس ، كما أن الوجود تحقق للقديم والحادث — لم[2] يختلفا فى حقيقة الوجود ، وإنما اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

وأما ما قيد به النجّار كلامه من قوله : إذا لم يكن أحدهما الثانى ، فتقييد لفظ لا يعصمهم عما يراد به فى بقية المعانى ، فإن المجتمعين فى صفة إثبات (وإن لم يكن أحدهما بالثانى ، لم يشتركا إلا فى صفة إثبات)[3] . والحادث مع القديم مشتركان فى صفة الوجود ، وليس يمنع كون أحدهما بالثانى ، اجتماعهما فى صفة الإثبات ، وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع فى الصفة . وأما كون أحد الشيئين بالثانى ، فالمصير إلى أنه ليس مما[4] يؤثر فى تشابه وتماثل ، فإما المصير إلى ما صار إليه الفلاسفة ، وإما الإضراب عن هذا المذهب جملة . وأما ما صار إليه[5] بعض المتكلمين فى نفى التماثل جملة ، فلا محصول له عند التحقيق .

فإن أقصى ما تمسك به ، أن وجود أحد البياضين لا يسد مسد وجود البياض الثانى ، فإن أحد البياضين لو عدم عن محله فى حال وجود البياض الآخر فى محله ، لم يقتض وجود ذلك البياض أبيضاض محل البياض الذى عدم ، فدل أن أحد البياضين لا يسد مسد الثانى . وهذا الذى قاله لا محصول له ، فإنه لا يدمن[6] أن أحد البياضين عين الثانى ، وكيف يسوغ تقدير الشيئين شيئاً واحداً ؟ !

---

(١) ب : المماثلين
(٢) أ ، ب : ولم
(٣) ب : — ما بين القوسين .
(٤) أ : بما
(٥) ب : إلى
(٦) أ : لا يدعى

وإذا قدرناهما شيئين حادثين ، لم نمنع وجود أحدهما مع عدم الثانى ، وإنما الذى نعنيه بتماثل المتماثلين أن كل واحد منهما يثبت له من صفه النفس مثل ما يثبت للثانى ؛ إذ أحد البياضين حادث ، عرض ، لون ، بياض كالثانى .

وإن أنكر الخصم ذلك ، فقد جحد الضرورة . وإن اعترف به ، فهو ما نريده بالتماثل ، فتؤول المناقشة / إلى العبارة ، وإطلاق العبارة يتلقى : إما من اللغة ، ١٨٧ وإما من الشرع ، وتسمية البياضين مثلين ، غير مستنكر لغة ولا شرعاً .

فصل

[فى مشاركة شىء شيئاً]

فإن قال قائل : هل يجوز — على قضية أصلكم — مشاركة شىء شيئاً فى أخص وصفه مع اختلافهما ؟

قلنا : هذا مما اختلف فيه الأئمة . فصار صائرون منهم إلى تجويز ذلك ، وهو أحد جوابى القاضى ، وامتنع منه آخرون ، وإليه صار كافة المعتزلة .

أما الذين جوزوا ذلك ، فقد تمسكوا بأن قالوا : أخص وصف علم الواحد منا كونه علماً بمعلوم متعين مخصوص ، نحو كونه علماً بسواد ، وعلم البارى سبحانه وتعالى متعلق[1] بعين ما يتعلق به علمنا ، ويثبت له الوصف الذى هو أخص وصف علمنا ، ثم لم يلزم من ذلك تماثل العلمين ، وكذلك قال هؤلاء : أخص وصف الحياة — التى هى من صفاتنا — كونها حياة . وهذه الصفة متحققة بحياة البارى سبحانه وتعالى . ثم لم يلزم من ذلك تماثل الحياتين .

والذى ارتضاه القاضى منع اجتماع المختلفين فى الأخص . قال : ولو ساغ ذلك

---

(١) ب : يتعلق

لساغ(١) تماثل السوادين كونهما سوادين مع اختصاص أحدهما بصفة لا تثبت(٢) للثانى . وانفصل عما تمسك به الأولون حيث قالوا : أخص وصف علمنا تعلقه بمعلوم متعين . فقال : ليس ذلك أخص وصف للعلم ، إذ لو كان أخص وصف العلم كونه علماً بالسواد ، للزم أن يؤثر المعلوم فى العلم . وقد أطبق المحققون على أن المعلوم لا يؤثر فى العلم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ، كما أن العلم لا يؤثر فى المعلوم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ؛ بل يتعلق به على ما هو عليه ، فدل على أن خاص وصف العلم لا يرجع إلى تعلقه بمعلومه ؛ بل خاص وصف العلم بالسواد أنه على وصف وحال يقتضى له الاختصاص بمتعلق دون ما سواه . وهذا الوصف لم يثبت لعلم البارى ، فيلزم من الاشتراك فيه الاجتماع فى الأخص / وكذلك ليس يسلم ١٨٨ القاضى أن أخص وصف الحياة شاهداً كونها حياة ، بل يثبت لها أخص على الجملة ، وإن لم يضع للانباء عنها عبارة ، وسنبسط القول فى ذلك فى الصفات إن شاء الله .

ومما يتصل بهذا الفصل ، أن قائلا لو قال : قد بنى القاضى منع اجتماع المختلفين فى الأخص على استحالة كون العرض الواحد سواداً ، حلاوة . فلو قال قائل بتجويز(٣) ذلك ، فما وجه الرد عليه مع القول بإثبات الأحوال ؟

قلنا : قد سلك بعض الأئمة فى منع ذلك طرقاً منها : أنه لو جاز كون السواد حلاوة ، لم يمتنع أن يكون حركة ، علماً ، قدرة ، ويلزم من ذلك إتصاف العرض الواحد بجملة من الأعراض ، وذلك يفضى إلى جهالات منها : أن كون العالم عالماً بعد العلم بكونه أسود ، يدل على إثبات زائد على السواد الذى أحطنا به علماً أولا

---

(١) ب : — لساغ (٢) ب : ثبتت

(٣) ب : يتجوز

وكذلك كون القادر قادراً ، إذ لو منعنا دلالة كون العالم عالماً على العلم ، للزم طرد ذلك فى السواد ، وهذا يفضى إلى نفى الأعراض ، ويحسم سبيل الأدلة عليها. والكلام فى تفاصيــل الأعراض ، إذا جرّ إلى نفى أصلها ، كان تناقضاً ، إذ لا يسوغ التفصيل إلا بعد إثبات الأصل(١) .

ومما يوضح ما قلناه : أن العرض الواحد لو كان سواداً ، علماً ، لشرط فى وجوده الحياة من حيث كان علماً ، ولم تشترط فيه الحياة من حيث كان سواداً، فيؤدى ذلك إلى أن يكون وجوده مشروطاً غير مشروط .

ومما تمسك به القاضى أن قال : لو قدرنا سواداً هو حلاوة ، وسواداً ليس بحلاوة ، لم يخل إما أن يكونا مثلين أو خلافين ضــدين ، أو خلافين ليسا بضدين(٢) . وباطل أن يكونا مثلين ، فإن المثلين حكمهما أن يسد أحدهما مسد الثانى . وإنما يتحقق ذلك مع الاشتراك فى جملة صفات النفس .

ولو قيل : إنهما ضدان خلافان ، كان ذلك باطلا أيضاً ، فإن من حكم كل خلافين ضدين أن يتضادا / على المحل فى كل صفة اختلفا فيه ، وهــذا كالسواد ١٨٩ والبياض ، فإنهما لما اختلفا وتضادا ، لزم أن يتناقضا فى خواصهما .

ولو قيل : إنهما مختلفان وليسا(٣) بضدين ، ولزم تجويز اجتماعهما فى المحل الواحد ، ولو اجتمعا فى المحل الواحد ، وطرأ بياض ، فلا شك أنه يضاد السواد الذى ليس بحلاوة وينفيه . ثم لا يخلو الخصم بعد ذلك إما أن يقول : إن البياض لا يضاد السواد الذى هو حلاوة ، فيلزم من ذلك اجتماع السواد والبياض فى المحل الواحد . وإن قال : إنه يضاده من حيث كان سواداً .

---

(١) أ : أصل (٢) ب : ضدين

(٣) أ ، ب : ليس

قيل له : يجب أن لا يضاده من حيث كان حلاوة ، إذ ليس اعتبار أحدهما أولى من الثانى .

واعلموا — وفقكم الله — أن ابن مجاهد* — رضى الله عنه — من أشد الناس فى نفى الأحوال . وقد قال رضى الله عنه : من نفى الحال ، استقام له نفى ذلك . وذلك أن الحلاوة والسواد وجودان ، ولا يتقرر فى المعقول ثبوت وجودين(١) لموجود واحد ، إذ الوجود نفس الموجود ، فتقدير الوجودين لواحد ، كتقدير الشيئين شيئاً واحداً ، ولا يستقيم معناه ، ولا يستقيم ذلك مع(٢) ما قاله من ينفى الأحوال منها ذلك(٣) مع القول بإثبات الأحوال . فإن مثبت الأحوال يزعم أنها أوصاف زائدة على الوجود ، فكما لا يمتنع أن يثبت لله علم مختص بأحوال وصفات ليست لعلمنا ، فلا يبعد أن يثبت سواد حادث مختص بحال ، غير متحقق لما علمناه من السواد ، ثم أنه تتبع جملة ما ذكرناه بالنقض .

فقال : أما قول من قال : إن كون العالم عالماً يدل على ثبوت العلم ، فلا مدافعة فيه ، ولكن ما الدليل على أن كون العلم مغاير للسواد ؛ وإنما الذى تقتضيه الدلالة إثبات العلم ، وقد تحقق ذلك .

فإن قال قائل : فكيف تثبت أحكاماً بعلة واحدة ؟

قلنا : وما المانع منه إذا كان للعرض الواحد أحوال تقتضى أحكاماً ، لكونه على تلك الحال ، فلا مانع من ذلك / عقلا . ١٩٠

---

(١) ب : وجود (٢) أ ، ب : - مع
(٣) أ : - ذلك

* ابن مجاهد (٢٤٥ — ٣٢٤ هـ) الأعلام ط : ٨٣ ط ١٣٤٥

أبو بكر ، أحمد بن موسى بن العباس ، ابن مجاهد : القارىء . آخر من انتهت إليه الرياسة فى علوم القرآن ببغداد . وكان حسن الأدب ، رقيق الخلق ، فطناً ، جواداً . له « كتاب القراءات الكبير » و« كتاب قراءة ابن كثير » و « قراءة النبى صلى الله عليه وسلم » . انظر الفهرست لابن النديم ١ : ٣١

فإن قيل : فبم تعلمون أن علم العالم غير لونه ، مع تجويزكم ما قلتموه .

قلنا : سبيل معرفة ذلك العلم استمرار اللون مع زوال العلم . فإذا رأينا الألوان مستمرة والعقائد تختلف ، فعلمنا بذلك مغايرة اللون للاعتقاد . ولو صور الخصم الكلام فى محل استمر لونه وعلمه ، لقيل فيه : إنا نعلم تغاير العلم واللون ؛ من حيث علمنا إطراد العادة لمغايرة اللون العلوم .

فلو جوزنا إخراق العوائد ، لم يكن فى ذلك دليل عقلا . وللقاضى أن يتمسك بما لا قدح فيه ، فيقول : مغايرة اللون للعلم مما عرفناه قطعاً ، فلو جوزنا كون اللون علماً ، مع المصير إلى نفى بقاء الألوان ، لما توصلنا إلى مغايرة اللون العلم .

والذى ذكره المعترض من أن سبيل معرفة ذلك استمرار[1] الألوان مع اختلاف العقائد ، لا محصول له .

[و]للقائل أن يقول : إن الألوان تتجدد حالا بعد حال ، فإذا اتصف الأسود بكونه علماً[2] ، ثم اتصف فى الحالة الثانية بكونه جهلا[3] مع أنه أسود فيها ، فقد طرأ فى الحالة الثانية سواد ، ولم يبق السواد الأول ، فما يؤمننا أن يكون السواد الثانى سواداً جهلا ، وكان الأول سواداً علماً ؟ وهذا يجر — لا محالة — إلى القول بحصر الأعراض فى الألوان أو غيرها . ومما يتفق الاستشهاد به — وهذا من أقوى ما يتمسك به القاضى — أن[4] كل مذهب يحسم باب الوصول إلى تغاير الألوان والمقدر ، كان باطلا .

واعترض ابن مجاهد على النكتة الأخرى ، وهى أن السواد لو جاز أن يكون علماً ، لوجب أن يكون مشروطاً بالحياة من وجه ، غير مشروط بها من وجه ،

---

(١) ب : اسمرار
(٢) ب : عالماً
(٣) ب : جاهلا
(٤) ب : فإن ، أ : + و

فهذا قول مدخول . فإنه إن لم يبعد كون الحياة شرطاً فى العلم — من حيث كان علماً ، لا من حيث كان عرضاً — فكذلك لا يبعد أن نقول : الحياة شرط فى السواد الذى هو علم ، من حيث كان/علماً ، لا من حيث كان سواداً . وهذا الاعتراض سديد .

١٩١

واعترض(١) أيضاً على قول القائل : إن السوادين اللذين اتصف أحدهما بكونه علماً ، ولم يتصف الثانى به ، لا يخلوان من التماثل والاختلاف على طردنا الدلالة . فقال معترضاً : بم ينكر المستدل بذلك على من يزعم أنهما متضادان ، مختلفان ، ولا يجب من تضادهما اختلافهما من كل وجه ، فإن المثلان ضدان عند أهل الحق ، إذ كما يستحيل اجتماع السواد والبياض فى المحل الواحد ، فكذلك يستحيل اجتماع السوادين . فإذا لم يبعد تضاد مثلين من كل وجه ، لم يبعد أيضاً تضاد مثلين من وجه ، مختلفين من وجه . وهذا الاعتراض سديد أيضاً ، ولعلنا نعيد طرفاً من ذلك عند إيثاتنا(٢) الأحوال ، وذكرنا طرق الاعتراض على مثبتيها .

فصل

[فى حقيقـــة المختلفين]

فإن قال قائل : قد قدمتم فيما ذكرتم حقيقة المثلين ، ورددتم على مخالفيكم ، فأوضحوا الآن حقيقة المختلفين .

قلنا : المختلفان : كل شيئين تخصص أحدهما عن الثانى بصفة نفس ، فخرج عن قضية ذلك أنا لا نشترط فى تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختـــلاف فى جملة صفات النفس .

والذى يوضح ذلك : أنا حكمنا بمخالفة الجوهر(٣) للعرض ، لما تحقق اختصاصه

---

(١) ب : فاعترض (٢) أ : إثباتنا

(٣) ب : الجواهر

بصفة نفس لا تثبت العرض . ولا تكاد تخفى مشاركة الجوهر العرض فى كثير من صفة النفس كالوجود ، والحدوث ونحوهما . وكذلك إذا حكمنا بمخالفة السواد البياض لاختصاصه بكونه سواداً ، و(١) انتفاء هـذه الصفة عن البياض ، فنعلم أنهما يشتركان فى كونهمـا عرضين ، لونين ، حادثين . فخرج(٢) من مضمون ما قلناه : أن من حكم التماثل : الاشتراك فى جملة صفة النفس ، كما سبق إيضاحه ، وليس من شرط المختلفين الاختلاف فى جملة صفات النفس .

فإن قيل : / فإذا زعمتم أن السواد والبياض يختلفان من الوجـه الذى قلتم ١٩٢ وذكرتم أنهما لا يختلفان فى الوجود ، والحدوث ، والعرضية ، واللونية ، فقولوا إنهما متماثلان فى هذه الصفات لاشتراكهما فيها .

قلنا : قد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً ، وإنما أعدنا السؤال لزيادة رمناها ، وهى أن القاضى قال : لو أطلق مطلق لفظ التشابه فى بعض الصفات التى اشترك فيها الحادثان . وقيد التشابه به ، فقد أصاب فى المعنى ، وما قاله غير مستنكر لغة أيضا . وإنما الكلام فى الحوادث ، فلا مناقشة فى التعبير عنها ، وإنما الذى نمنعه أن يطلق لفظ التشبيه بين القديم — سبحانه وتعالى — والحادث ، مع العلم بثبوت حقيقة الوجود شاهداً وغائبا ، ولكن العبارات عن الذات والصفات ، موقوفة على الإذن الشرعى ، على ما سنبسط القول فى ذلك فى موضعه إن شاء الله .

ومما ينبغى أن نحيط علما به ، أن السائل إذا سألك فقال لك : أيجوز أن يشترك المختلفان فى صفة من الصفات ؟ فسبيل جوابك(٣) أن تقول(٤) : عبّرت عن واجب بالجائز(٥) ، ومن حكم كل مختلفين وجوب اشتراكهما فى بعض

---

(١) ب : أو
(٢) ب : يخرج
(٣) ب : جوائب
(٤) ب : نقول
(٥) أ : بالجواز

الصفات ، فلا يتصور مختلفان فى كل صفات الذات ، إذ لا يتحقق الاختلاف إلا بين موجودين . وصفة الوجود مما اشترك فيها الذاتان ، فاعلموه .

وهذا الذى ذكرناه على القول بالأحوال . فأما إذا نفينا القول بها ، فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين فى بعض الصفات ، إذ ليس عندنا فى الأحوال للذات صفات وأحوال زائدة عليه ، يتقدر الاختلاف فى بعضها ، والاشتراك فى بعضها .

وإذا قال قائل : سواد موجود ، فوجود عين السواد كونه سواداً ، وليس ١٩٣ بمعنى زائد عليه ، فوضح بذلك أن الذاتين ، على القول بنفى الأحوال ،/لايشتركان فى صفة حقيقية، وإشتراكها فى تسميتها موجودين يؤول إلى اللغات ، والتجاوز ، والإطلاقات دون حقائق الصفات .

فإن قال قائل : إذا أثبتم لله علماً وقدرة ، وعلمتم اختصاص القدرة بصفة غير ثابتة للعلم ، فهل تقولون : إن علم الله وقدرته مختلفان ، أم تأبون ذلك ؟ وإذا أثبتم لله يدين ، وزعمتم أنهما صفتان[1] ، وليستا بجارحتين ، فكل واحدة منهما لا تختص بصفة عن الأخرى ، فهلا سميتم اليدين ، بمعنى الصفتين ، مثلين من حيث لم تختص إحداهما ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : اختلفت أئمتنا فى إطلاق القول بأن العلم والقدرة مختلفان . فذهب بعضهم إلى الامتناع من ذلك ، وقال : لا نسمى العلم والقدرة مختلفين ولا متماثلين . وسلك هذا القائل مسلكين : أحدهما أن قال : الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا بين غيرين ، وحقيقة الغيرين [2] كل شيئين يجوز تقدير وجود احدهما مع عدم الثانى ، وعلم الله وقدرته قديمان ، لا يجوز عدم واحد

---

(١) أ : صفتين (٢) أ : + من

منهما ، فإن ما وجب له القدم ، استحال عليه العدم . والاختلاف والتماثل شرطهما التغاير .

وسلك هذا القائل مسلكا آخر فقال : لو صح معنى الاختلاف بين الإله وقدرته فى موجب العقل، لما ساغ لنا تسميتها(١) مختلفين . فإن التسميات المتعلقات بالذات والصفات متوقفة على إذن الشريعة ، ورب معنى يصح ولا يجوز التعبير عنه فى صفات الرب . والدليل عليه أن الجود والسخاء يجريان فى اللغة مجرى واحداً ، ولكن لما ورد الشرع بتسمية الرب جواداً لم نتحاش منها، ولا يجوز تسميته سخياً، وسنبسط القول فى ذلك إن شاء الله فى بعض أبواب التعديل والتجوير (٢) . فهذه طريقة لبعض الأئمة .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : لا أتحاشى من إطلاق القول بأن العلم / ١٩٤ والقدرة مختلفان ، إذ حقيقة الاختلاف تؤول إلى أن أحد الذاتين لا يسد مسد الثانى ، وهذا المعنى يتحقق فى العلم والقدرة ، فخرج من ذلك أنا إذا سلكنا سبيل القاضى ، وسئلنا عن حقيقة الخلافين أو المثلين ، قلنا : هما الشيئان اللذان (٣) يسد أحدهما مسد الآخر ، أو لا يسد مسده على ما قدمناه من الحدين ، ولا نقيد القول بالغيرين .

ومن سلك المسلك الأول ، وسئل عن حقيقة المثلين قال : هما كل غيرين يسد أحدهما مسد الآخر ، والخلافان (٤) كل غيرين لا يسد أحدهما مسد الآخر .

واعلموا أن الكلام فيما ذكرناه يؤول إلى المناقشة فى العبارة مع الاتفاق على المعنى . فإن من امتنع عن (٥) اطلاق لفظ الخلافين يعترف مع ذلك باختصاص القدرة

---

(١) ب : تسميتها
(٢) ب : التجويز
(٣) أ ، ب : الذى
(٤) ب : والخلافين
(٥) ب : على

بصفة لم تثبت للعلم . ومن أطلق لفظ الخلافين اعترف بمنع التغاير ، فرجع التشاجر إلى اللفظ دون المعنى . وأما اليدان فقد أكثر الأئمة فيها فذهب جملة المتقدمين إلى حمل اليدين على القدرة ، فيندفع السؤال على هذه الطريقة ، على ما سيأتى شرحها .

وصار شيخنا فى بعض أجوبته إلى أن اليدين : صفتان قائمتان (١) للذات ، لا نتوصل بالعقل إلى معرفتها لولا ورود السمع .

قيل له : فهلا حكمت بتماثلها ؟

قال مجيباً : اليدان ما أثبتا إلا سمعاً ، ثم لم (٢) يدل السمع على اشتراكهما فى جملة الصفات ، فيلزم من ذلك التماثل . وكل صفة سمعية ، فتفصيل القول فيها موقوف على السمع ، كما يتوقف أصل إثباتها على السمع ، فوضح المقصد من كل ما قلناه .

القول فى حقيقة الغيرين

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن أطراف الكلام فى التماثل والاختلاف ترتبط بالغيرية ، ويتصل بها مجارى القول ، فرأينا ذكر حقيقة الغيرين ها هنا ؛ وإن جرى رسم الأئمة بذكرها فى الصفات .

١٩٥ وقد كان أئمتنا / صدراً من الدهر يقولون: حقيقة الغيرين: كل موجودين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الثانى ، ولذلك امتنعوا من إطلاق القول بأن صفات الرب تعالى أغيار . وكان شيخنا أبو الحسن ينصر هذا المذهب برهة من الزمان، فوجه عليه سؤال من بعض المخالفين ، وقيل له : لو كان حقيقة الغيرين كل موجودين ، يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، لما علم الدهرى — الصائر إلى

---

(١) ب : قديمتان (٤) ب : لا

القول بقدم الجواهر — مغايرة جسم جسما . ونحن نعلم على الضرورة أن معتقد[1] قدم الجواهر إذا نظر إلى شخصين، علم أن أحدهما غير الثانى ، ولو كان[ت] حقيقة الغيرية راجعة إلى جواز العدم ، لما علم الغيرية من لم يعلم جواز العدم . فاختار شيخنا تغيير العبارة لدفع السؤال، فقال: الغيران: كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر فى العدم ، أو الوجود ، أو المكان ، أو الزمان ، فيندفع السؤال على ذلك . فإن الملحد ، وإن لم يعلم جواز العدم، لم يخف عليه تحقق مفارقة أحدهما الآخر فى المكان أو الزمان .

واختلفت عبارات المعتزلة فى حقيقة الغيرين . فقال بعضهم : الغيران هما الشيئان . وزاد بعضهم فقال : كل شيئين يجوز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر ، فهما غيران .

وقال أبو هاشم فى بعض مقالاته : الغيران : كل ماصحت فيه عبارة التثنية .

وذهب شرذمة من المعتزلة إلى أن الغيرين : هما الذاتان اللتان قامت بهما الغيريه . فقدّروا الغيرية معنى زائداً، وهذا يدانى مذهب قول من قال : إن المختلفين مختلفان لمعنى . والدليل على فساد قول من قال : إن الغيرين هما الشيئان ، أن نقول : لو كان حقيقة الغيرين ماقالته ، لوجب على طرده أن يقال : إذا كان الغيران شيئين ، والشيئان غيرين ، وجب أن يكون الشيء الواحد غيراً من حيث كان شيئاً / حتى إذا قدر شيء فرد لزم إطلاق القول بأنه غير لما سمى شيئاً ، وهذا باطل لاخفاء به . إذ يستحيل أن يغاير الشيء الواحد نفسه، كما يستحيل أن يماثل نفسه أو يخالفها ، إذ التغاير من الألفاظ المتعلقة بالذاتين فصاعدا . فكل مذهب جرّ صاحبه إلى تحقيقه فى الشيء الواحد ، كان باطلا . ١٩٦

فإن اعترضوا على ذلك ، وقالوا : قد يثبت عند الاجتماع من الصفات ما لا

---

(١) أ ، ب : معتمد

يثبت عند الانفراد . والدليل عليه أن اسم الجسم إنما يتحقق عند اجتماع جوهرين أو جواهر، ولا يتحقق ذلك عند تفرد الجواهر شيئيتها(١)(٢) آحاداً ، وهذا تلبيس منهم ، وحيد عن موضع الإلزام ، فانهم لما قالوا . الغيران هما الشيئان ؛ فقد ربطوا غيرية الغيرين بشيئية الشيئين . وإذا تحققت الشيئية فى الفرد ، فلِمَ لا تتحقق الغيرية فيه . فهذا وجه إلزامنا .

وأما الذى ألزمونا ، فليس نلتزم(٣) . فإنا لم نقل : حقيقة الجسم الجوهران ، فيلزمنا تثبيت ذلك فى الجوهر الفرد ؛ بل الجسم هو المتألف عندنا ، فكل متألف جسم(٤) .

فإن قالوا: إذا تألف جوهران، فكل واحد منهما قد قام به تأليف ، والمتألف ما قام به التأليف ، فهما إذن متألفان ، فاحكموا بأنهما جسمان .

قلنا : هذا ما نرتضيه(٥) . وسنوضح القول فيه عند ذكرنا الجسم وحدّه .

ومما يوضح ما قلناه : أن الغيرية لو رجعت إلى معنى الشيئية، لأضيف الغير كما يضاف الشيء من حيث(٦) اشتق حكم أحدهما من الثانى . ومعلوم أنه لا يحسن أن نقول : شيئين ، على حد ما يقال(٧) : غيرى . فاستبان بذلك تباين اللفظين ، وتباين معنيهما .

ومما يوضح ذلك أنه يحسن بنا أن نقول جارحة(٨) الإنسان شيء منه ، ولا يحسن أن نقول : إنها غير منه ، ولو تتبعت الوجوه الفاصلة بين اللفظين فى مجارى الإضافات ، ألفيت منها الكثير . ويجمع جميع ما قدمناه ما / اندرج فى خلال ١٩٧

---

(١) أ : شيئيا
(٢) ب : + شيئا
(٣) ب : يلزم
(٤) أ ، ب : جسما
(٥) ب : نرتضيه
(٦) أ : – حيث
(٧) ب : يقول
(٨) ب : خارجة

الكلام من أن الغيرية لفظة منبئة عن تعلق بذات ، والشيئية لا تنبىء عن ذلك . فلا يجوز تلقى حقيقة إحداهما من الأخرى .

ومما ذكره الأستاذ أبو اسحق أن قال : قد صار الهاشمية ، ومتبعوا الناشى إلى أن القديم والحادث لا يشتركان فى إسم الشىء . وهؤلاء اعتقدوا كون القديم والحادث غيرين ، وإن لم يعتقدوا كونها شيئين . فاستبان بذلك بطلان تحديد الغيرين بالشيئين ، وهذا بإزاء ما ألزموا شيخنا على حد الغيرين بأنهما : الشيئان اللذان يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر .

وأما من قال : إن الغيرين كل ما صحت عبارة التثنية فيه ، وهذا من مقالات أبى هاشم ، وهو باطل عليه صريحاً بالأحوال ، فإنه أثبتها ، وثنّاها ، وجمعها ، فقال : حال ، وحالان ، وأحوال ، وقال : ليست بأشياء ، فبطل حده بمذهبه .

وأما من زعم أن الغيرين : غيران لمعنيين .

فسبيل الرد على هؤلاء كسبيل الرد على من زعم أن المختلفين اختلفا لمعنيين . فإن استدل من ذهب إلى أن حقيقة الغيرين الشيئان ، بأن قال : إذا اعتقد المعتقد ثبوت شيئين ، فليس بين أن يكون أحدهما غير الثانى ، وبين أن يكون هو هو[1] رتبة تعقل ، كما ليس بين الوجود والعدم منزلة معقولة . وهذا الذى قالوه اكتفاء منهم بمحض الدعوى ، واقتصار على مجرد نقل المذهب . فبم ينكرون على من زعم أن العلم والقدرة موجودان ، شيئان ، ولا يقال : أحدهما هو الثانى من حيث كانا موجودين ، ولا يقال : أحدهما غير الثانى من حيث تنبىء الغيرية عن جواز عدم أحد الغيرين ، فما الرد على ذلك ؟ وما يبطله ؟ فأوضحوه إن وجدتم إليه سبيلا .

---

(١) ب : — هو

ثم نقول : لم نمتنع عن إطلاق الغيرية إلا لما فيها من إيهام تجويز العدم ، فإن أطلق مطلق الغيرية / ، وعنى بذلك ثبوت الموجودين — مع التصريح باستحالة العدم — فقد أصاب معتقدنا فى المعنى ، غير أنه تحكّم فى إطلاق عبارة ، لم يأذن الشرع فيها . وسنشرح ذلك فى الصفات إن شاء الله .

١٩٨

وما حاولوا به بطلان ما قلناه فى حقيقة الغيرين ، أن قالوا : إذا زعمتم أن الغيرين هما الشيئان اللذان يفارق أحدهما الثانى بالعدم ، أو الوجود ، أوالمكان ، أو الزمان ، فيلزمكم على قضية ذلك أن تقولوا : إن القدرة الحادثة مع المقدور كالمتغايرين ، من حيث يستحيل ثبوت أحدهما دون الثانى . و هذا الذى ذكروه تدليس لامحصول له . فإن عين ما قدّر مقدوراً ، يجوز تقديره من غير قدرة حادثة عليه ، وكذلك يجوز تقديره مقدوراً (١) مع قدرة أخرى تماثل القدرة الحادثة ، وكذلك القول فى القدرة مع المقدور ، وهذا واضح لا خفاء به .

وسبيل إلزامهم ذلك ، كسبيل قول القائل : لا ينبغى أن يكون الجوهر غير العرض من حيث لا يصح انفراد أحدهما بالوجود عن الثانى .

ومما يموهون به على الجهلة قولهم : إن الغيرية لو اقتضت تجويز عدم ماقلتموه ، لوجب أن يقال : إن الخلق غير الله من حيث جاز عدمهم ، والقديم ليس بغير الخلق من حيث استحال عدمه . وهذا الذى ذكروه مخرقة (٢) ، لا محصول لها . فإنا لم نشترط فى حقيقة الغيرين جواز عدم كل واحد منهما مع وجود الثانى على البدل ، ولكنا اكتفينا فى حقيقة الغيرين بأن قلنا : هما الموجودان اللذان يصح عدم أحدهما مع وجود الثانى ، وهذا المعنى يتحقق فى الخلق والخالق ، إذ جواز العدم يتحقق فى أحدهما ، وهو الخلق . ولهم تمويهات لا تشذ عما ذكرنا أصوله ، فرأينا الاكتفاء بما ذكرنا .

---

(١) أ : تقدير (٢) ب : مخرفة

قال القاضى رضى الله عنه : الكلام فى الغيرين من أهون ماتكلم به المتكلمون، فإن محصوله لا يرجع إلى تناكر فى أمر عقلى ، وإنما هو تنازع راجع إلى/ ١٩٩ مضمون اللغة وقضية الإطلاق منها . فإن أقصى ما رام المعتزلة بالتشبث بالغيرية فى الصفات ، أن يثبتوا أن الصفة ليست لموجود [١] زائد على الذات . فإذا صرح خصومهم بأن العلم والذات موجودان ، ومنع عدمهما من حيث ثبت قدمهما ، فيؤول الكلام بعد ذلك إلى إطلاق العبارة مع انتفاء النزاع فى المعنى .

ثم قال القاضى : ولست أرى هذه المسألة بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدل عليها عقل ، ولم تنتصب فيها دلالة قاطعة شرعية ، وغرضه بما ذكره تمييز المسائل فى القطع والتجويز حتى لا يُجرى الشادى [٢] جميع المسائل مجرى واحداً .

فصل

[فى مخالفة الله لخلقه]

قد أطلق معظم الأئمة القول بأن الله تعالى مخالف لخلقه ، وهو خلاف خلقه . وامتنع أبو الهذيل من القول بأنه مخالف لخلقه ، وأطلق القول بأنه خلاف خلقه بناء منه على ماتقدم من أصله، حيث قال: المختلفان والمخالفان هما : الشيئان اللذان قام بهما خلافان . وفيما قدمناه عليه من الكلام مقنع .

وذهب عباد(*) بن سليمان الصميرى [٣] إلى أن الله تعالى ليس بمخالف لخلقه.

---

(١) ب : بموجود (٢) ب : الشاذى

(٣) أ : الصمرى

(*) عباد بن سليمان الصميرى . أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة . وله كتب معروفة ، كان من أصحاب هشام الفوطى . وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة أنظر (طبقات المعتزلة ص ٧٧ . المقالات ١/٢٣٧/٢٣٩) .

وسلك فى منع ذلك مسلكا غير مسلك أبى الهذيل ، وذلك أنه قال : لو كان مخالفا لخلقه ، لكان ذلك من أسمائه ، ولكان منكر ذلك كافراً يلزم التبرى منه . وألزم الأشياء له أن يقال : أقصى ما تمسكت به المحاذرة عن إطلاق ما لم تمتنع الأمة منه . وهذا يجرك إلى أعظم ما تحاشيته ، فإنا نقول : أتزعم أن الله خلاف خلقه ؟

فإن اعترف بذلك توجّه(١) عليه فى الخلاف ما أنكره من المخالف . وإن امتنع من إطلاق الخلاف ، امتناعه من إطلاق المخالف(٢) . قيل له : إذا زعمت أن الله ليس بخلاف لخلقه ولا مخالف ، فقد صرحت بما ينبىء عن محض التشبيه . ٢٠٠ وهذا أولى بالمجانبة مما ذكرت . /

ثم نقول : ليس كل ما يعتقد فى ذات الرب سبحانه وصفاته يعد فى أسمائه ، وليس كل معدود من أسماء الله عند قوم مما يكفر جاحده ، ويتبرأ من منكره ، على ما سنشرح ذلك فى كتاب « التكفير والتبرىء » إن شاء الله .

على أنا نقول له : قد زعمت أن الله تعالى كاره المعاصى ؛ مع علمك بخلاف من يخالف فى ذلك ، فقدّر ذلك إسماً ، والتزم فيه ما ألزمت خصمك .

ثم نقول : قد وصفت كلام الله بأنه مخلوق ، فقدّر ذلك من أسمائه ، لتكفر جاحده كما نكفر جاحد القرآن ، فاضمحل ما قاله من كل وجه .

فصل

[فى شبه أهل الزيغ]

اعلموا أحسن الله توفيقكم أن أهل الزيغ وجهوا على شيخنا جملا من الأسئلة،

---

(١) ب : يوجه (٢) ب : المخالفة

يهون مدرك الانفصال عن معظمها . ونحن الآن نذكر الأهم منها .

فما اعترضوا به عليه أن قالوا : قد بنى شيخكم نفى التشبيه على أصل لم يتقدم منه إثباته ، وذلك أنه قال : لو شابه القديم المحدث ، لكان محدثاً . وكان الترتيب يقتضى أن يقدم الدلالة على قدم الصانع أولا ؛ ثم يبنى عليها نفى التشبيه .

ومما سألوه أن قالوا : قد قال صاحب الكتاب ـ يعنون شيخنا رضى الله عنه :

لو شابه القديم الحادث من وجه ، لزم حدثه من ذلك الوجه .

قالوا : وهذا مضطرب من الكلام ، فإن الحدوث لا تنقسم له الوجوه[1] فينفرد بعضها لبعض الذوات دون بعض ، [لأن] الحدوث حقيقة واحدة [تختص] بجميع الحوادث .

ومما اعترضوا عليه أن قالوا : قد قدّم كلامه على الاعتصام بكلام الله تعالى ، والذى يقتضيه التأدب فى الدين ؛ تقديم كلام الله ، وكل ما ذكروه تمويه لا محصول له .

فأما الذى قدموه من أنه لم يتعرض لنصب الدلالة على القدم .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه لا يتعين على المصنف أن يتكلم فى كل مختصر وجيز على كل ما قلّ وجلّ من المسائل ؛ بل له نعمّد[2] الكلام فى بعض ما تدعو إليه الحاجة ؛ ولو استدعى من/ بعض العلماء تصنيف مسألة واحدة ٢٠١ من أجزاء الاعتقاد ، يصح منه إسعاف المستدعى بالكلام فى تلك المسألة من غير تعرض لمقدماتها ؛ بل يبنى القول فيها على تسليم المقدمات وثبوتها . فلعل شيخنا استدعى منه الكلام فى أعيان مسائل ،أو رأى الحاجة فى زمنه إلى ما ذكره أمسّ؛

---

(١) أ : وجوه (٢) ب : تعمد

إذ لا يخفى افتتان الناس فى التشبيه ، مع انتفاء الريب عنهم فى القدم .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : لما كان القدم من الصفات ، آثر شيخنا تأخير ذكره إلى الكلام فى أقسام الصفات ليكون الكلام فى الصفات متـوالياً غير منقطع .

وأما الذى اعترضوا به من قوله : إنه لو شابه القديم الحادث من وجه ، لكان حادثاً من ذلك الوجه ، فغير سديد . ولكلام شيخنا محملان :

أحدهما : أن نقول : أراد شيخنا بما قال ، التعرض للصفات الدالة على الحدث ، (وللحوادث صفات تدل على الحدث)[1] من نحو التأليف ، والتحيز ، وقبول الأعراض . فأوضح — رضى الله عنه — أنه تعالى يتقدس عن جميعها ، إذ لو وُصف بوجه منها ؛ لثبت حدثه من ذلك الوجه ، أى لو قَـبِلَ[2] ذلك ، لثبت حدثه من جهة دلالة ذلك الوجـه . فهذا ما رامه بذكر الوجوه ، لا أنه جعل للحدوث وجوها .

ويمكن أن يقال : أراد رضى الله عنه ببعض الوجوه بعض الحوادث ، ورام بذلك إيضاح استحالة مشابهة الرب لجميع[3] أجناس الحوادث ، وإيضاح استحالة مشابهته لجنس[4] من أجناس الحوادث ، وضرب من ضروبها .

وأراد بالوجوه فنون الحوادث وضروبها ، فاستـمر ما أراد ، واندفع تمويه المبطلين .

وأما الذى ذكروه من الاعتراض ، فى تأخير ذكر كلام الله تعالى ، فساقط من الكلام ، إذ ليس فى مثـل ذلك حرج[5] باتفاق الأمة . على أن الأحسن

(١) ب : — ما بين القوسين . (٢) ب : قيل
(٣) ب : جميع (٤) ب : كجنس
(٥) ب : خرج

ما ذكره شيخنا ، إذ الأولى لكل[1] ناصح فى الدين ، أن يشفق على المدعوين إليه ، ويقيه عن / المعاطب جهده . ومن الإشفاق فى ذلك توطئة كلام قبل ذكر ٢٠٢ كلام الله تعالى ، حتى إن قدر من المخاطب المدعو لجاجة ولدد[2] ، لم يكن ذلك كجحده كلام الله ، ومراغمته قوله ، فمن أحسن الترتيب تليين جانب المخاطب ، وتقليل نفرته ونخوته ؛ ثم عطفه على كلام الله أخيراً ليطمئن[3] إليه ، ويجتمع[4] له الشاهدان فى أصول الأديان .

ثم قد استدل شيخنا بقوله تعالى : « ليس كمثله شيء[5] » .

وقد جرى الرسم بتوجيه سؤال على تحقيق معنى الكاف فى قوله « ليس كمثله شيء[6] » .

والجواب عنه هين المدرك . والذى التزمناه فى كتابه التعرض لغرر المعانى ، والإضراب عن بسط القول فى الظواهر ، إلا إذا مست الحاجة فى بعض المسائل.

ولكنا نذكر قدراً يقع به الاستقلال . فنقول : للكاف فى كلام العرب موردان : فقد ترد مورد الأسماء ، ثم تنقسم فى هذه الجهة مواردها انقسام موارد الأسماء فتقع فاعله ، ومفعولا بها ، وصفه ، وحالا ، وتتنزل منزلة مثل . وقد ترد الكاف حرفاً ، فتكون إذ ذاك صلة مؤكدة . وسبيل تمييز هذا المورد عن ما تقدم : أن تعلم أن الكاف إذا اتصلت بمثل ، أو اتصلت بكاف أخرى تعطى معنى مثل ، فيتعين تقديرها صلة زائدة مؤكدة وليس ذلك من قبيل التأويل ؛ بل هو حتم[7] فى مذاهب الكلام .

---

(١) ب : + لل
(٢) ب : ولدل
(٣) ب : لتطمئن
(٤) ب : ويجمع
(٥) ، (٦) ٤٢ : ١١
(٧) ب : ختم

ومنه قول القائل : وصاليات[1] ككما[2] يؤثفين[3] . معناه مثل ما يؤثفين ، والكاف زائدة . وقال القائل : فصيروا مثل كعصف مأكول . معناه مثل عصف مأكول . فاستبان ما قلناه من تقدير الكاف صلة عند انضمامها إلى مثل أو كاف فى معناه .

والذى يوضح ذلك أن أحداً من الأمم لم يثبت للرب تعالى مثلا ، ثم نفى عنه المثل ، فيستقيم على معتقده حمل الكاف على غير التأكيد ، فدل على أن المراد « ليس كمثله شيء »[4] أن ليس / شيء مثله . وقد انبسط أهل التأويل فى ذلك ، ومرجع الكل إلى ما ذكرناه . ٢٠٣

(١) جمع وصيلة ، وهى مؤنث الوصيل ، بمعنى الناقة التى وصلت بين عشرة أبطن ، وتأتى بمعنى العمارة أيضاً . والخصب . انظر أقرب الموارد ٢ : ١٤٥٨

(٢) ب : كما

(٣) تأثف الرجل المكان : لم يبرحه . وتأثفوه : اجتمعوا حوله . ورماه بالأثافى أى بالشر كله . انظر أقرب الموارد ١ : ١٤٥٨

(٤) ٤٢ : ١١

كتاب التوحيد



القول فى حقيقة الواحد ومعناه

اختلفت عبارات أئمتنا — رضى الله عنهم — فى حقيقة الواحد ومعناه .
فالذى صار إليه الأكثرون : أن الواحد هو الشيء الذى لا يصح انقسامه .

وقال آخرون : الواحد هو الذى لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء ، وهذه العبارة تدانى الأولى فى المعنى ، وإن خالفتها فى الصيغة . فإن الذى يتوهم رفع شيء منه ، مع إبقاء شيء ، هو المنقسم المتعدد .

وعبّر بعض الأصحاب فقال : الواحد هو الذى لا يقال فيه شيء ، وشيء على غير معنى التكرار ، وهذا قريب مما سبق أيضاً .

والذى اختاره القاضى أن قال : الواحد هو الشيء ، وحاول قدحاً فيما تقدم من العبارات ، فقال : من قال حقيقة الواحد الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ركب الحد من وصفين . وشيخنا يأبى تركب الحد ، كما يأبى تركب العلل .

فإذا قال قائل : الواحد هو الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ذكر فى حده الشيء ، ثم تعرض بعده لانتفاء الانقسام ، وهذا تعرض لمعنيين : أحدهما : نفى ، والثانى إثبات . ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرض لإثبات الشيء ، إذ لو اكتفى فكيف بالنفى المحض ؟ ! بطل عليه حده بالعدم .

وبمثل هذه الطريقة اعترض على سائر العبارات ، ثم ارتضى لنفسه فى حقيقة الواحد أنه الشيء ، ووجه على نفسه سؤالين ، وانفصل عنهما . أحدهما : أنه قال : للقائل أن يقول : الحد الذى ارتضيته ليس مما تنبيء اللغة عنه ، وتدل عليه ؛ والواحد لفظ عربية فإذا رمنا كشف معناها ، وجب تقريب الكشف من قضية اللغة ، وموجب اللسان ، ثم انفصل عن ذلك ، وقال : ليس غرضنا بما نطلقه من الحدود والحقائق / فى الديانات تهذيب اللغات ، ولا البحث عن معانيها ؛ إذ لو كان الغرض ٢٠٤

من الحدود ذلك ، لكان [أهل] اللغة والأئمة المشتغلون بحفظها أولى أن يسائلوا عن الحدود منا . فوضح أن غرضنا : إيضاح المعانى المقصودة من التوحيد بعبارات وجيزة مقرّبة ما يتوقع فيه الاستبهام من الأفهام ، وإنما على الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه فى الحد ، وهذا المعنى متحقق فى قولنا : الواحد هو الشىء . والمحافظة فى حدود الكلام على المعانى أولى من تتبع اللغات . ولو عرضت إصطلاحات المتكلم على اللغات ، لما كانت تفهم إلا بتقريب .

ومما وجهه على نفسه أن قال : العرب تسمى الإنسان واحداً ؛ وإن كان متركباً من أشياء . فاستبان أن الاتحاد لا يتلقى من الشيئية . وهذا واضح الاندفاع ، فإن أهل اللسان من حيث تجوزوا سموا الشخص إنساناً واحداً ، فيجوزون فيسمون شيئاً واحداً ، وإن رُد الأمر معهم إلى التحقيق ، وقررلهم انقسام الإنسان وتجزئه ، قالوا : هو أشياء وآحاد موجودات ، فاستبان بذلك اندفاع السؤال .

والذى ذكره القاضى فى إيثار ما آثره سديد ، وما اعترض به على ما سبق من العبارات يمكن دفعه ، وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر فى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثانى ، فلا منع فى التحديد على هذا الوجه .

والقول فى ذلك يستقصى فى العلل إن شاء الله . فقد خرج من مضمون ما قلناه : إن الشىء الذى انتفى عنه الانقسام هو الذى يقال فيه إنه واحد ، وكونه شيئاً مع انتفاء الانقسام عنه ملازمان ، وهذا نحو تحديد المثلين : إنهما الشيئان أو الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، فلم يقدح فى الحد / التعرض للشيئية والغيرية مع التعرض لسد أحد الشيئين مسد الآخر . ولا معنى لبسط القول فى ذلك ، فإنه مما يأتى إن شاء الله . ٢٠٥

وقد ذكر القاضى طريقة أخرى ، ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر ، وذلك أنهما

قالا. إذا سُئلنا عن الواحد ، قلنا السائل : هذه الصيغة التى صدرت منك مترددة بين معان . فقد يطلق الواحد ويراد به الشىء الذى لا ينقسم وجوده ، كما قلناه . وقد يطلق والمراد به نفى النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ، فيقال : فلان واحد عصره ، والمراد بذلك انفراده بصفات لا يشارك فيها . وقد يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه . وهذه المعانى الثلاثة تتحقق فى صفة الإله ، فهو المتحد فى ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزىء ، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء ، وهو الواحد على أنه الملجأ فى دفع الضر والبلوى ، ولا ملجأ سواه ، ولا ملاذ فى انتفاء النفع وروم دفع الضر إلا إياه ، ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة . فأما نفى الشبيه فقد قدمنا فيه صدراً من الكلام ، وسنذكر تفصيل القول فيه عند إقامة الدلالة على نفى التجسيم. وأما تفويض الأمور إلى الله على التحقيق ، فلا يستقيم إلا مع القول بأنه لا خالق إلا الله ، ومع المصير إلى أن الفانيات الحادثات كلها بمشيئة الله ، وسيأتى ذلك . فهذا ما ذكره أهل الحق فى الواحد ومعناه .

وذهبت الجسمة إلى أن المعنى باتحاد البارى إلى أنه فاعل ، مدبر . ولم يفسروا الاتحاد بانتفاء الانقسام ، لما اعتقدوا كون البارى تعالى متصوراً متركباً ، تعالى الله عن قولهم ، والرد عليهم يذكر من بعد .

وذهبت الفلاسفة إلى أن الواحد : هو الشىء الذى ليس بكثير ولا كثرة ، وهذه العبارة ، تقارن ما قدمناه من العبارات فإنهم يعبرون بالكثرة / عن العدد ، ٢٠٦ وبالكثير عن المتعدد . ويعبرون عن المساحة بالعظم ، فرجع قولهم إلى نفى العدد والانقسام . وربما تصح الحدود المنطقية على أصول الإسلاميين . والذى نأباه من ذلك ما فيه الإيهام والاستبهام .

والغرض من ذكر الحد التوصل إلى الكشف والبيان ، والواحد أقرب إلى الأفهام من قول القائل : ليس بكثير ولا كثرة .

وذهب عباد بن سليمان الصميرى والصالحى من المعتزلة إلى أن معنى الواحد فى

صفات الله أنه الممدوح بأن يقال له : واحد . وهذا الذى ذكراه ليس من الحدود فى شىء ، إذ الاستبهام باق بعد ذكر ذلك ، كما كان قبله .

وللقائل أن يقول : الرب تعالى إذا مدحه خلقه ، أو مدح نفسه لصفه من الصفات ؛ فلا بد أن تكون تلك الصفة معلومة .

فإذا قال عباد والصالحى : الواحد هو إذا وصف الرب به كان مدحاً .

فيقال لهما : ما وجه المدح له ، فأوضحا معناه ليستبين أنه من صفات المدح أم ليس منها . ولو ساغ سلوك هذه الطريقة ، لساغ التمسك بمثلها فى جملة صفات الله تعالى إذا قيل : ما حقيقة كونه عالماً ، قادراً ، حياً ، قديماً ؟ أجرى[1] فى جميع ذلك ما ذكراه .

ومما يوضح الرد عليهما أنهما فرقا الواحدانية إلى قول المادحين ، فيلزمهما على طرد ذلك نفى الوحدانية فى الأزل من حيث انتفت الأقوال . ومن أصلهما القول بحدث كلام الله ، فلم يكن فى الأزل كلام لمتكلم ، فإن باحا بما ألزما ، خرجا عن الدين ، وإن امتنعا عن التزامه ، نقضا حدهما .

وما يؤثر عن بعض المعتزلة فى حقيقة الوحدانية أنه قال : الواحد هو الذى يقال فيه مع شىء آخر شيئان ، وهذا مستبشع مردود باتفاق الأمة . فإن الرب سبحانه وتعالى ، وإن اتصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن يقال إنه أحد الأشياء / أو شىء من الأشياء ، فإن ذلك ينبىء عن التجنيس والتمثيل ، ولم يرد بذلك إطلاق فى الشرع ، وهو مع ذلك باطل على شرط الحدود ، فإن شرط الحد قصره على المحدود ، وحصره فى المقصود . فأما تعليقه بغيره مع الاشتراك فى نفس المقصود فغير سديد ، والذى ذكروه بهذه المثابة . ٢٠٧

---

(١) ب : أجرا

فصل

[هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟]

فإن قال قائل : إذا قيل فى الشيء إنه واحد ، فهذا من صفات النفس أم من صفات المعانى ؟

قلنا : كون الواحد واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فإنه لو كان واحداً معنى ، لكان ذلك المعنى واحد المعنى أيضاً ، ويفضى ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من المعانى . وقد حكى القاضى عن بعض أصحاب الإثبات : أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات ، وهذا لا يؤثر عن أحد من أئمتنا ، وهو من شاذ المقالات .

فإذا وضح أن كون الشيء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فقد اختلف بعد ذلك أهل الكلام . فصار أبو هاشم إلى أن كون الشيء واحد[اً] يرجع إلى صفة نفى ، وكان المقصود منه انتفاء ما عدا الموجود الفرد . والقاضى ربما يميل إلى ذلك فى بعض أجوبته ، والأظهر من كلامه أن الاتحاد صفة إثبات ، ثم هى صفة نفس على هذه الطريقة ، فإن كل صفة من صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها ؛ فهى صفة نفس عندنا . وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً .

وذهب الجبائى ومتبعوه إلى أن كون الشيء واحداً صفة تثبت لا للنفس ولا لمعنى ، وهذا بناء على ما سبق من أصله ، وهو أنه قال : صفة النفس ما يجب بالاشتراك فيها التماثل ، ثم لما ذكر القاضى أن الاتحاد من صفات الإثبات ، ردد قوله فى تصحيح تعليله بصفة نفسية ، ثم استقر جوابه على قطع التعليل ، وكل ما يتعلق / بالعلة والمعلول ، فموضع استقصائه الصفات . ٢٠٨

ومما ينبغى أن نحيط علماً به : أنا إذا صرفنا الاتحاد إلى النفى ، فلا يسوغ تعليله أصلا ؛ إذ النفى لا يعلل وفاقا ، وإنما يمكن ترديد القول فى تعليل صفات الإثبات .

فصل

[هل تتعدد صفات البارى تعالى]

فإن قال قائل : [هل] يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدّها ذكرها بعضها مع بعض ؟ وربما يوجهون هذا السؤال فى صفات البارى سبحانه وتعالى . ويقولون : أتزعمون أن صفات البارى متعددة ، أم تأبون ذلك ؟

وسبيل الجواب عن السؤالين أن نقول : إن رام السائل بالعدّ أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع فيه . وإن رام به تجنيساً وتمثيلا ومصيراً إلى أن يجانس المعدودات، فهو مستحيل لما قدمناه من نفى التشبيه. فهذا سبيل الجواب عن المعنى ، وإن وقع السؤال عن جواز اطلاق اللفظ ، فقد صار معظم الأصحاب إلى منع إطلاقه من حيث لم يرد فى ذلك إذن صريح ، وإطلاق الألفاظ فى الذات والصفات موقوف على إطلاق الشريعة .

ورد القاضى جوابه فى «الهداية» فقال مرة : كما لم يرد فى ذلك إطلاق ، لم يرد فيه أيضاً منع . ومن أصل القاضى أن المنع يتوقف على الشرع، كما يتوقف التجويز عليه ، وكل ما لم يرد فيه منع فى واحد منهما ، لم يحكم فيه بحظر ولا إباحة ، وسنبسط القول فى ذلك فى الصفات إن شاء الله .

وأما الذى ذكروه فى الصفات ، فقد روى عن عبد الله بن سعيد أنه قال : الله تعالى واحد بصفاته . وامتنع عن إطلاق القول بأن الصفات معدودة .

قال الأستاذ أبو إسحق : لم يرد عبد الله اتحاد وجود الذات والصفات ، فإن ذلك لا يستقيم إلا على أصلين : أحدهما : نفى الصفات ، كما صار إليه المعتزلة .

والثانى : إثبات الصفات والذات مع المصير إلى اتحادها بالوجود. وهذا نص مذهب النصارى / فى الآب والإبن والروح ، وإنما أراد أحد معنيين : بأن الله تعالى واحد فى الإلهية ، ولا تتعدد إلهيته بثبوت الصفات ، فالإله واحد وهو موصوف بصفات الإلهية ، فهو أحد وجهى كلامه . ويجوز حمل كلامه على الامتناع من لفظ العدد .

٢٠٩

والذى يوضح ذلك :أنه نص فى كتبه فى غير موضع على أن الصفات ليست موجودات ، فلا يظن به اتحاد وجود الذات والصفات .

قال القاضى ؛ أما وإن امتنعت من اطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، فلا امتنع من اطلاق القول بأن صفاته معدودة ، وهى نهايته ، إن لم تثبت اليدين والعينين والوجه صفات ؛ فلا امتناع من عدّها . هذا ما ارتضاه ، وهو الأصح ، فاعلموه . وفى الامتناع عنه من الإبهام ما ليس فى النطق به ، فافهموه .

فصل

[فى معنى التوحيد]

فإن قال قائل ؛ قد ذكرتم حقيقة الواحد ومعناه ، فما التوحيد ؟ وما المعنى به ؟

قلنا : التوحيد لفظة مشتركة . فقد يراد بها فصل شىء من شىء ، وافراده عنه بعد انضمامه إليه ، فيقال للفرق بين جوهرين: قد وجد كل واحد منهما. وقد يراد بالتوحيد الإتيان بالفعل الواحد على التفريد . وقد يراد بالتوحيد اعتقاد الوحدانية، وهو مراد المتكلم بإطلاق هذه اللفظة . وقد يريدون بهذا الاخبار عن التوحيد قولا مع عدم الإطلاع على اعتقاد القائل ، وكل ما ذكرناه تعرض للعبارات ، وتمهيد للمقدمات . والغرض من كتاب « التوحيد » إقامة الدلالة على وحدانية

الإله ، وأنه لا إله سواه . ونحن الآن نخوض فى المقصد ، ونقيم الدلالة الوحدانية ، ونوضح إستقامتها على أصول أهل الحق ، واضطرابها على مذاهب مخالفيهم .

القول فى الدلالة على الوحدانية

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة سلكوا طرقا سديدة فى الدلالة على إثبات الوحدانية، وسنأتى على جميعها إن شاء الله ، ونوضح السديد منها والمدخول/ . ٢١٠

والذى جرى الرسم بتقديمه دليل التمانع . ونحن نحرره إن شاء الله، ونوضح بالأدلة أصوله ، ونقرر استقامته على أصول أهل الحق ، واضطرابه على أصول مخالفيهم . فأما وجه التحرير فهو أن نقول : لو أثبتنا إلهين قديمين ، حيين ، قادرين ؛ وأراد أحدهما حركة جوهر فى وقت معين ، وأراد الثانى سكونه فى ذلك الوقت ، وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده ، فلا يخلو : إما أن يقدر حصول المرادين، وإما أن يقدرا انتفاؤهما، وإما أن يقدر حصول أحدهما وانتفاء الآخر. فإن قدر حصول المرادين، كان ذلك محالا، ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين. وإن قدر انتفاء المرادين ، كان ذلك محالا لاستحالة عرو الجوهر القابل للحركة والسكون عنهما ، وقد قررنا فى صدر الكتاب استحالة ذلك . على أنه لو قدر امتناع المرادين؛ لدل ذلك على نقص كل واحد من القديمين وخروجهما من الإلهية . وإن قُدر نفوذ لمراد أحدهما دون الثانى ، فالذى نفذ مراده الغالب ، والذى لم ينفذ مراده مع قصده تنفيذه؛ هو الممنوع الضعيف المهين، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الإلهية ، فهذا سبيل [تحرير] (١) الدلالة . ولكن الغرض منها لا يتضح على البسط والتقرير إلا بتقديم أصول وتقريرها ، ونحن إن شاء الله نذكر أصول هذه الدلالة أصلا(٢) أصلا إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : تجويز (٢) فى الأصل : أصل

فمن أصولها أن تعلموا أنا قدرنا قديمين ، قادرين ، مريدين ، فيجوز تقدير اختلافهما فى الإرادة .

ولو طالبنا مطالب فقال : بم تنكرون على من يزعم أنا نثبت قديمين ، ونمنع تصور اختلافهما ، ونصير إلى استحالة اختلاف إرادتى القديمين ، ونقول : يجب أن يريد كل واحد منهما ، ما يريده الآخر حتما واجبا ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول : إذا انفرد كل واحد منهما بإرادته ، فمعلوم أن إرادة كل واحد منهما صالحة لكل مراد ، بجوّز كونه مسوغ / تقديره . ولو ٢١١ قدرنا انفراد أحدهما ، لصحت منه إرادة حركة الجوهر المقدّر . ولو انفرد الثانى ، لصحت منه إرادة لسكون الجوهر المخصوص فى الوقت المعين ، وهذا مالا سبيل إلى دفعه ، مع تقدير انفراد كل واحد منهما . فإذا قدر اجتماعهما ، فالذى يصح من كل واحد منهما إرادته . [و]لو قدر منفرداً ، لا يخلو : إما أن يجوز تقدير إرادته مع تقدير الاجتماع ، وإما أن لا يجوز ذلك مع الإجتماع ؛ وإن جاز تقديره مع تقدير الانفراد .

فإن زعم المطالب أن ما تقدر فى الانفراد يجوز أن يقدر فى الاجتماع ، فقد سلم هذا الفصل ، واستبان تجويز إرادة أحدهما الحركة ، وإرادة الآخر السكون من الوقت الواحد ، من حيث جاز ذلك من كل واحد منهما لو قدر منفرداً .

ولو قال المطالب : يمتنع عند تقدير الاجتماع ، مايجوز عند تقديرالانفراد.

قلنا : هذا محال من أوجه : أقربها: أن أحدهما إذا أراد تحريك جوهر فى وقت معين مخصوص ، فقد قلتم يمتنع على الثانى إرادة السكون فى هذا الوقت .

فيقال لكم : لا يخلو هذا الامتناع : إما أن يقال فيه تحقق لنفس أحد القديمين ، أو لإرادته ، أو لصفة أخرى من صفاته . وباطل أن يقال يمتنع على أحد القديمين

وجه من الإرادة لنفس القديم الآخر ، فإن نفس القديم الآخر لا تغلب إرادة القديم الثانى، وقد كانت إرادته، مع تقدير الانفراد، صالحة للوجه الذى فيه الكلام . وإنما صلحت له ، وصح ذلك الوجه منها، لنفس الإرادة وذاتها ، واستحال خروجها عن حقيقتها وقضية صفتها فى الوجوب والصحة بسبب نفس القديم الآخر . وإنما وضح أن صحة تعلق الإرادة بالوجه المخصوص، راجع إلى نفس الإرادة ، ونفسها ثابتة ، ولا يجوز تقدير ثبوت النفس مع انتفاء صفات النفس، ٢١٢ فإن فيه / قلب الحقائق . ولو جاز ذلك فى صفة واحدة من صفات الإرادة ؛ جاز ذلك فى سائرها، حتى يقال : نفس أحد القديمين تسلب جميع صفات إرادة القديم الثانى مع ثبوت نفس الإرادة ، وهذا مبلغ من الجهل لا يرتضيه محقق . ومما يقرب ذلك أن أحكام النفس المتلقاة من المعانى القائمة بها ، إنما يعتبر فيها الاختصاص بنفس الموصوف ، وما لا يختص به ؛ لا يوجب له حكما . ولهذا امتنع أن يتصف الشىء بكونه عالما بعلم يقوم بغيره من حيث لم يختص ذلك العلم به على ما سنقرر ذلك فى الصفات إن شاء الله تعالى . فإذ وضح ذلك بنينا عليه ما نروم،فقلنا: نفس أحد القديمين لا تختص بنفس الثانى اختصاص قيام، فاستحال أن توجب له حكما معنوياً ، وهو كونه مريداً لمراد معين مخصوص .

والذى يحقق ذلك: أن الذوات القائمة بأنفسها لا يوجب بعضها حكما لبعض ، من حيث لم يقم بعضها ببعض . ولهذا استحال أن يوجب جوهر حكما لجوهر من حيث لا يوجد أحدهما قائماً بالثانى ، ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه ، فهذا لو قال الخصم : إن أحد القديمين يمنع الآخر عن وجه من الإرادة بنفسه .

ولو قال : إنه يمنعه بإرادته ؛ لكان الكلام فى ذلك كالكلام فيما سبق. فإن إرادة أحد [القديمين](1) قائمة به إختصاصاً يستحيل أن يؤثر فى الذات التى لم تقم بها ، كما يستحيل أن يريد مريد لإرادة تقوم بغيره ، فكذلك يستحيل أن يثبت

(١) مكتوبة . القديم

لذات حكم لإرادة تقوم بغيره . ويبطل ذلك أيضاً لماقدمناه من أن صحة ما ادعينا صحته، راجع إلى نفس الإرادة ، ويستحيل خروج الشيء عن صفة نفسه لإرادة تتعلق بغيره تعلق قيام .

والذى يوضح ذلك: أنه لو جاز تناقض حكمى إرادتين مع قيامها بمحلين ؛ لجاز تضادهما على المحلين . فإذا امتنع التضاد لتعدد المحلين ، امتنع تناقض الحكمين بمثل ذلك / . ٢١٣

والذى يقرر ما قلناه: ان الإرادة إنما تؤثر فى الحدوث كما سنقرر فى أحكام الإرادة ، إن شاء الله عز وجل . فأنّى يستقيم مع ذلك تأثير إحدى الإرادتين فى قضية الإرادة الأخرى مع قدمهما ؟ فاستبان بذلك قطع القول بأن الاجتماع لا يؤثر فى قضية بغير الإرادة .

وإن قال الخصم : إنما امتنع ما قلتموه لصفة أخرى من صفات [أحد] (١) القديمين دون الآخر ، كان الرد عليه كما قلناه حرفا حرفا .

قال الأستاذ أبو اسحق : ما وجّهه الزائغون فى التوحيد سؤالا إلا وقدر تسليمه لازداد حجاج أهل الحق وضوحا . ووجه تقرير ذلك فى هذا السؤال: أن الذى نحاذره فى إثبات القديمين تمانع فى الفعلين . فإذا إدعى الخصم إمتناع قضية من قضايا الإرادة ، لولا الاجتماع ، لما امتنعت . فهذا أعظم ما نبغيه ، فإن [المنع] (٢) من قضية الصفة القديمة ، أعظم من المنع من قبيل الأفعال .

فإن قال قائل: هذا الذى قدمتموه يبطل عليكم ، وذلك أن الجوهرين إذا تماسا فيثبت لكل واحد منها حكم التماس عند الاجتماع، مع مصيركم إلى أن الجوهر إنما يماس ما يماسه لقيام المماسة به لا لقيام المماسة بالثانى ، ومع ذلك لا يجوز تقدير

---

(١) فى الأصل : إحدى   (٢) فى الأصل: المنيع

قيام المماسة بالجوهر الفرد، فقد وضح مخالفة حكم الاجتماع حكم الانفراد، مع أنه لا يثبت الحكم عند الاجتماع إلا لقيام المعنى بذات الجوهر على الاختصاص .

وهذا الذى ذكروه مردود من وجهين : أحدهما : أنا نعلم ببديهة العقل استحالة ثبوت المماسة من أحد الطرفين . ونعلم اضطراراً أن ما ماسّ شيئاً فقد ماسّه ذلك الشىء ، وليس كذلك المريدان المتصفان بالإرادتين ، فإنه ليس من ضرورة إرادة أحدهما الشىء أن يريد الثانى ذلك الشىء . فقد وضح الفصل بين المسألتين قبل أن نخوض فى تحقيق النظر . وإنما ذلك لمعنى وهو أن الشىء المتعلق بغيره إنما يرتبط بمتعلقه . وإذا (١) / أراد أحد المريدين مراداً ، فإنما متعلق إرادته مراده لا المريد الثانى ، والتماس يتعلق بالمتماسين . ٢١٤

ثم نقول : لم تلزمونا أمراً معنوياً وإنما تشبثتم بنعت . وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إذا تماس الجوهران ؛ فقد قام بكل واحد منهما كون يخصصه بحيزه وليس لواحد منهما حكم من كون الثانى، فلو عدم أحد الجوهرين واستقر الثانى فى حيزه ، وتتابعت عليه الأكوان حالا على حال ، فالكون الذى طرأ عليه بعد عدم المماسة ، مثل الكون الذى قام به عند التماس ؛ فقد قام به عند الانفراد ، ما قام به عند الاجتماع ، بيد أنه لا يسمى مماسة . فوضح بذلك رجوع ما ألزموه إلى التسميات . وفى الفصل بقايا نتشاجر فيها مع المعتزلة ، سنذكرها عند ذكرنا مطاعننا عليهم ومطاعنهم . فهذا أحد الأصول .

والأصل الثانى : أن يعلموا أن ما نبغيه من التمانع ، إنما يستقيم عند فرض الكلام فى المحل الواحد ، إذا غرضنا تصوير منع أحدهما الثانى مع إتحاد المحل ، فإنه إذا بطل فى المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورة ، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحل عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثانى. ولو فرضنا الكلام فى محلين، لنفذ المرادان من غير استحالة، ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصلا .

---

(١) فى الأصل : « إذا » مكررة

فإن قال قائل : هذا الذى قلتموه صحيح ، غير أنه باطل على موجب أصلكم ؛ وذلك أنكم قلتم : لا تتعلق قدرة القادر المحدث إلا بفعل فى محل قدرته ، ونفيتم التولد . ونحن نعلم أن القادرين المحدثين قدْ يمانعان ، وقد يمنع أحدهما الثانى ، بأن يقف فى جهة مخصوصة ،فيكون وقوفه فيها منعا لصاحبه من التحرك فى تلك الجهة ، فقد تصور التمانع، مع أنهما لا يجتمعان على فعلين مقدورين لهما فى محل واحد .

قلنا : لا تمانع إلا فى المحل الواحد . ولذلك قال أئمتنا : / لا يتصور التمانع ٢١٥ بين المحدثين، ولا يتصور من أحدهما منع الثانى ، فقد وضح أن الذى ادعاه السائل ممنوع عندنا . وأما الذى تمثل به من وقوف الواقف فى الجهة ، ومنعه صاحبه من الحركة فيها فساقط ، فإن القدرة عندنا تقارن المقـدور ، ولا قدرة للذى لا يتحرك فى تلك الجهة على الحركة . ولو خلق الله له القـدرة ، لخلق الحركة معها ، فوضح اندفاع السؤال ، واستقصاؤه يتشبث بالتولد .

الأصل الثالث من أصول الدلالة : أن يعـلم أن ما رمناه من تقدير التمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الإرادتين القـائمتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التمانع دون ذلك . وبيانه أنا لو صورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثانى القصد إلى تسكينه فى وقت تحريكه ، لما كان ممنوعاً . فإن أحدهما إذا أراد التحريك، والثانى وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكـرهه ، أو ذهل عنه، ولم يحاول الحركة ولا ضدها،فلا يسمى ممنوعاً.وإنما الممنوع من يريد الشىء ويقصده ، فيصد عن مراده ويحـال بينه وبين مقصوده ، وهذا واضـح لاخفاء به ، ولأجل ذلك يبعد تسمية الميت والجماد ممنوع ، من حيث لم يتحقق منه قصد وصد همّ بالشىء ثم ردّ ، وهذا واضح فى جنبة الممنوع .

وقد قال الأئمـة رضى الله عنهم : كما تتوقف صفة الممنوع على إرادته ، فـكذلك تتوقف صـفة المـانع على إرادته ، إذ المنع يتعلق بمانع وممنوع ،

فإذا اقتضى أحد طرفيه إرادة ، اقتضاه(١) الثانى . وهذا قول القاضى فى « الهدايه » .

لو قلت : صفة الممنوع إنما تفتقر إلى محض إرادته مع امتناع مراده، ولا تفتقر إلى كون فاعل المنع مريداً المنع ، لكنت غير متعدّ . والصحيح ما قاله ، وهو واضح عند التأمل. وليس الغرض بهذا الأصل التشبث باطلاق لفظ فى جنبة المانع ، وإنما المعنى المقصود ، والغرض المتبوع، التعرض لجانب / الممنوع . ٢١٦ فإن ضعفه إنما يتبين بأن يريد فيُردّ ، أو يقصد فيصد ، ولولا إرادته لما استبان ضعفه ، فافهموه ترشدوا .

الأصل الرابع من أصل الدلالة : أن تعلموا أن الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حال واحد من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقا على وجه يصح الاختصاص عليه . ومن امتنع عليه ذلك،لم يستقم له فصل التمانع.وإيضاح ذلك أنا لو قدرنا قديمين، لقدرنا كل واحد منهما مريداً بارادة قديمة قائمة بذاته على الاختصاص ، فصح لذلك اختلافهما فى الإرادة، ويترتب على صحة الاختلاف التمانع .

والمعتزلة افترقت مذاهبها فى الإرادة ، ولا يستتب على مذهب من مذاهبهم ما رمناه . وذلك أن الأكثرين منهم صاروا إلى أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة. ثم لما قيل لهم : يستحيل قيام الحوادث بذات الرب ، زعموا أنا نثبت إرادة حادثة لا فى محل ، ثم ألزموا بعد ذلك أن يصرفوا حكم تلك الإرادة إلى كل مريد من حيث لا اختصاص لها بشيء من الذوات ، فحاولوا من ذلك انفصالا،وقالوا: يختص حكم الإرادة التى فى غير محل بموجود قائم بنفسه فى غير جهة ، فنقض ذلك عليهم بالفناء .فإنهم زعموا أن فناء الجواهر معنى يخلقه الله تعالى لا فى محل تفنى به الجواهر . فألزموا أن يقولوا: يختص مقتضى الفناء بموجود فى غير جهة ، وهذا يجرهم إلى تجويز عدم القديم، وسنبسط القول فى ذلك فى كتاب « الفناء والبقاء » .

(١) الأصح : اقتضاها

على أنا نعود إلى غرضنا من التمانع ونقول : لو قدر قديمين لا جهة لواحد منهما والإرادة لا فى محل ، فينبغى أن يكونا جميعاً مريدين بها من حيث لا اختصاص لها بواحد منهما . فإن راموا عن ذلك انفصالا وقالوا : يختص بالاتصاف بالإرادة فاعلها ، كان ذلك باطلا . فإن المريد لو اتصف بحكم الإرادة لفعله لها، لوجب أن يكون الرب مريداً بالإرادة التى يبدعها/فى محل . ٢١٧

والذى يوضح ذلك : أن كونه متكلما لما رجع إلى صفات الفعل على أصول المعتزلة ، قالوا على طردها : لا يفعل الله كلاما إلا وهو متكلم به ، فهذا مذهب البصريين . أما البغداديون[1] من المعتزلة فقد أربوا على إخوانهم ، فأنكروا الإرادة جملة ، وقالوا : إذا ذكرت الارادة فى فعل الله فهى عين فعله ، وإذا ذكرت فى أفعال العباد فهى أمر الله بها ، فلا مطمع لهؤلاء فى دلالة التمانع المثبتة على القصد والرد.

وما استدل أحد من البغداديين بدلالة التمانع ، وإنما توصلوا على زعمهم إلى التوحيد بطرق ذكروها ، وسنذكرها وننقضها إن شاء الله عز وجل .

الأصل الخامس : أن تعلموا أنا إذا قدرنا قديمين فلا نثبت لواحد منهما قدرة توجب مقدورها لا محالة ، وكذلك لا نصير إلى أن إرادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد . وذلك أنا لو سلكنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحد منهما يجب وجوده ، فلا نسلم طرد دلالة التمانع مع ذلك . وذلك أنا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدور لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثانى ، وأحدهما يريد التحريك والثانى يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك ممانعاً ؛ بل تجويزاً لاجتماع الضدين ، وهو مستحيل لاشك فيه .

ولكن لو سلكنا هذا المسلك ، كان ذلك حيداً منا عن دليل التمانع ، وتشبثاً بطريقة أخرى فى الدلالة . وإنما عظم تناقش المتكلمين فى دلالة التمانع من أنها هى

---

(١) فى الأصل : البغداديين .

الدلالة المنصوص عليها فى كتاب الله . فخرج مما قلناه أنا إذا قدرنا قديمين وتمسكنا بطريقة التمانع ؛ لزمنا القطع بأن كل إرادة لكل قديم لا توجب مرادها ، وليس المعنى بما نطلقه فى خلال الكلام من الإيجاب ؛ إيجاب العلة معلولها ، وإنما مرادنا بذلك ثبوت وجود المراد لا محالة .

٢١٨ فإن قال قائل : كيف يستقيم ما ذكرتموه على أصلكم ، ومصيركم إلى أن الإله لا يريد كون شىء إلا يكون كما يريد ؟ وزعمتم أنه يجب وجود مراداته على قضية إرادته ، فكيف يستقيم مع ذلك المصير إلى أن الارادة لا تتضمن وجود المراد ؟

قلنا : هذه زلة من السائل وتحريف منه المذهب ، وذلك أنا نقول: إنما يجب نفوذ إرادة الإله لوجوب إيجاده . فلو قدرنا قديمين ، لم يجب نفوذ إرادة كل واحد منهما ، بل يلزم نفوذ إرادة أحدهما ، وقصور الثانى عن موجب الإرادة ، فالتنبيه يدل على قصور أحد القديمين لا محالة ، ولا يتصور مع إعتقاد القديمين إعتقاد نفوذ مراديهما .

فإن قال قائل : من أصلكم أن القادر لا يجوز أن يكون ممنوعاً عن مقدوره ، وأقصى غرضكم فى هذا الأصل أن تثبتوا أن قدرة واحد منهما لا توجب مقدورها ، حتى إذا ثبت لكم ذلك ، بنيتم عليه تصور منع أحد القادرين عن مقدوره . ويلزم من ذلك — على زعمكم — ثبوت نقص الممنوع وضعفه . وقد بان إحالتكم كون القادر ممنوعاً .

فالجواب عن ذلك أن نقول : يمتنع عندنا محدث قادر ممنوع عن مقدوره ، بناء على أصلنا فى وجوب مقارنة المقدور بالقدرة الحادثة للقدرة ، فلو ثبتنا قادراً شاهداً على امتناع مقدوره ؛ لزمنا تجويز تقدم القدرة الحادثة على مقدورها . ولو قدرنا قديماً ، قادراً ، لم يمتنع أن يمنع عن مقدوره تارة ، ولا يمنع عنه أخرى ، إذ لا يجب مقارنة مقدور القديم قدرته ؛ بل يجب تقدم القدرة على

المقدور حتى قال القاضى : لو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، ولم نمنع بقاء القدرة الحادثة ، فيجوز على ذلك تقدم القدرة على المقدور ، ولا نمنع أن يكون المشدود على هيئة القاعدين قادراً على القيام ، ممنوعاً منه ، فافهموا ذلك .

الأصل السادس : أن الذى قدرناه بين القديمين من المنع لو تحقق، لدل وجود المنع على ضعف الممنوع ، ولو لم يقع ما قلناه ، ولكن [لو] جاز وقوعه / لدل ٢١٩ جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه من ضعف من تقدر ممنوعاً .

والذى يوضح ذلك :أن قيام الحوادث لما دل على حدث الذات التى قامت الحوادث بها ؛ فيدل تجويز القيام على ما يدل عليه نفس القيام لو تحقق .

والصائر إلى أن الحوادث قامت بذات الرب ،يلزمه من دلالة الحدث مايلزم الذى يقول إنها لم تقم به ، ويجوز قيامها به ، وكذلك القول فى جملة ما يستحيل على الإله ، فتجويزها كتحقيقها . فإنه لما استحال كونه عاجزاً ، جاهلا ، ساهيا ، فيتنزل واصف الإله بهذه الصفات كمجوزها عليه ، وإن لم يصفه بها ثبوتاً وتحقيقاً.

والذى يكشف الحق فى ذلك أن الإله كما يستحيل أن يكون ممنوعاً مصدوداًعن مراده تحقيقاً ، يستحيل أن يكون ذلك جائزاً[1] فيه . ولوأثبتنا قدرة على المنع؛ لزم كون المنع مقدوراً إذ لا تتعلق القدرة إلا بجائز ، وغرضنا فى تمهيد هذا الأصل دفع سؤال الزائغين . وذلك أنهمقالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ولكنهما يتفقان فىجملة المرادات ولايتحقق بينهما اختلاف ، فيؤدي الاختلاف إلى ما أحلتموه ؟

وسبيل الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ادعيتموه من اتفاقهما واجب حتى لا يجوز تقدير خلافه ، أم هو جائز ؟

---

(١) فى الأصل : جائز .

فإن زعموا أن اتفاقهما واجب ، ولا يجوز تقدير اختلافهما ، فقد أوضحنا بطلان ذلك فى أول أصل من الأصول .

وإن زعموا أن اتفاقهما لا يجب ، بل يثبت جوازاً ، فسبيل الكلام على هؤلاء ما ذكرناه الآن من أن تجويز المنع فى الدلالة على الضعف كتحقيق المنع .

قال القاضى : والذى ذكرناه مستقل بنفسه ، مستغن عن الاستشهاد بتقدير منع فى الشاهد . وقد ذكر بعض أئمتنا فى ذلك استشهاداً ، فقال : إذا نظرنا إلى باطش سوىّ ، ذى مرّة قوى ، ونظرنا إلى نحيف مهين ، ضعيف غير متين ، ورجعنا إلى العقول ، وقدرنا بينهما تنازعاً / وعلمنا أن الذى قدرناه لو كان ؛ لكان الأيد غالباً ، والضعيف مغلوباً . ثم لا تتوقف معرفة ذلك على الوقوع ، بل تعلم دونه . فإن من يشاهد ليثاً هصوراً يتناور أرنباً ضعيفاً ، علم ضعف الأرنب وقوة الليث، وإن لم يتفق تشاورهما . ٢٢٠

قال القاضى : فى الاستشهاد بذلك نظر على أصول أهل الحق ، فإنهم يمنعون التولد ، والقول به ، ويحيلون أن يفعل محدث وإن تنامت مرّته ، وتكاملت مُنّتُه ، فعلا فى غير محل قدرته ، فلا يتصور تمانع بين محدثين أصلا ؛ بل من أقدره الله وجد مع قدرته مقدورها . وإنما يستشهد بهذه الأمثلة القائلين بالتولد ، فلا ينبغى أن نساهمهم فيما اختصوا به .

وإن أردت تقرير الاستشهاد قراره ، فالوجه فيه أن نقول : لو سبق ناظر إلى اعتقاد صحة التولد غالطاً ، فنعلم مع تقدير هذا الاعتقاد كما قلناه ، وهذا واضح لمن تأمله .

فإن قال قائل : بل هذا الذى ذكرتموه يبطل عليكم بأصلين : أحدهما : أنكم قلتم : لو ظهرت المعجزة على وفق دعوى الحادث ، لاقتضى ظهورها بطلان وجه دلالتها على صدق الصادق . ثم زعمتم أن البارى سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على

إظهار المعجزة على أيدى الكذابين ، فلزم على طرد ما قدمتموه أن تقولوا : جواز القدرة على إظهار المعجزة على أيدى الكذابين ، يدل على بطلان وجه دلالة المعجزة على صدق الصادقين كنفس الوقوع جرياً ، على ما مهدتموه من تنزيل جواز وقوع الشيء بمنزلة وقوعه .

والأصل الثانى خلاف المعلوم ، فإنه مقدور لله تعالى ، وإن كان لا يقع . فإذا علم الله تعالى أن السموات لا تنفطر فى وقتنا ، فقد قلتم إن الله تعالى قادر على تصديعها وتفطيرها ، وإن علم خلاف ذلك . ثم لو وقع خلاف المعلوم ، لدل على انقلاب العلم جهلا لجواز وقوعه ، وكونه مقدوراً لا يدل على ذلك كنفس الوقوع .

٢٢١ الجواب / أن نقول : أما المعجزة فيطول تتبع حقائقها ومواقعها ، وسنستقصى القول فيها فى موضعها إن شاء الله . غير أنا نذكر ما يقع به الانفصال عن السؤال فنقول : من آيات الأنبياء قلب العصا ، وفلق البحر ، وإحياء الموتى ، وتعجيز الخلائق عن معارضة كلام بمثله وشكله ، والرب تعالى موصوف بالقدرة على جميع ذلك عموماً . وهذه الأجناس من قبيل مقدورات الإله ، فلا نستنكر كون قلب العصا مقدوراً ، ولكن لو وافق ذلك دعوى مدعى ؛ لم يكن ذلك المدعى إلا صادقاً .

فإن لجّ السائل وقال : ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب ، هل يستحيل ؟.

قلنا : ذلك مستحيل ، فخلق الكذب على حياله ، لا استحالة فيه ، وقلب العصا على انفراده ،لا استحالة فيه ، وهذا كما نقول : خلق السواد فى الجوهر مقدور الإله ، وكذلك خلق ضده ، والجمع بينهما محال ، وإن كان كل واحد منهما مقدوراً . فاستبان بذلك أن ما يدل على إبطال المعجزة ؛ لا يجوز وقوعه .وقد أثبتنا جواز وقوع التمانع بين القديمين ، فاستبان انفصالنا عن السؤال . وبقريب من ذلك ننفصل

على خلاف المعلوم فنقول : المعنى بقولنا : إن خلاف المعلوم مقدوراً ، أنه من جنس ما يقدر عليه ، وليس يمتنع حدوثه لوصف يرجع إلى ذاته وجنسه ، فهو مقدور على هذا المعنى ، ولو وقع لكان الله عالماً بوقوعه . ولا بعد فى تقدير ذلك لفظاً كما قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه »[1] . فأخبر عن تقدير ردهم مع علمه بأنهم لا يردون . والمعنى لبسط القول فى هذه الملة ، فإنها من دقائق أحكام القدر . ولكن الذى نبغيه فى الانفصال أن نقول :

يستحيل وقوع شىء ؛ والله تعالى غير عالم به ، فهذا عندنا من المحالات ، ولو وقع لكان الله عالماً به ، فقولوا على طرد ذلك : إن المنع لو وقع ، لم يدل على الضعف ، كما قلنا : إن ما يقع من المقدورات / فالله تعالى عالم بها لا محالة . وإن قدّر غير معلوم ، لا يجوز أن يقع غير معلوم ، فقود ذلك أن نقول : لا يجوز أن يقع المنع . ولهم على ما قلناه سؤال ، وهذا أقصى الإمكان وقصاراه فى القدح ، وذلك أنهم قالوا : إن جاز لكم أن تقولوا : خلاف المعلوم مقدور ولا يقع إلا معلوم ، ولو قدر غير معلوم لكان محالا ، جاز لنا أن نقول : اختلاف القديمين ممكن ، جائز ، ولكنه لا يقع ، ولو وقع كان اتفاقاً ، ولم يكن اختلافاً ، وهذا من أهم أسئلتهم ، فاعتنوا بفهم الجواب عنه . وسبيله أن نقول : ٢٢٢

إذا فرضنا الكلام فى قادر ، مخترع ، واحد ، وقد قامت عندنا الأدلة القاطعة على أن كل ما يقع من أفعاله يجب أن يكون عالماً بها ، فلو قلنا : يقع خلاف معلومه غير معلوم له ، لدل وقوعه على كونه معلوماً لمخترعه ، وهو غير معلوم له ، فتجتمع فيه صفتان متناقضتان . ويلزم أن يكون معلوماً غير معلوم للقادر الواحد ، وهذا غاية التناقض ، فأحلنا لذلك وقوع شىء غير معلوم لمخترعه والذات ذات واحدة .

---

(١) ٢٨ : ٦

وإذا فرضنا الكلام فى قديمين ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثانى ، فإنهما ذاتان قديمتان ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثانى ، فإنهما ذاتان مريدان بإرادتين ، ولا يثبت التناقض بين ذاتين ؛ فلا يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً الآخر ؛ بل يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً له بعينه ، كما يستحيل أن يقع الشىء معلوماً له غير معلوم له . فلا يستقيم لهم فى القديمين المقدرين ما قلناه فى القديم الواحد من التناقض . فإن عادوا ومنعوا اختلاف القديمين فى قضيتى إرادتهما وجوباً ، نقلنا الكلام إلى الأصل الأول على ما سبق ووضح .

الأصل السابع من أصل دلالة التمانع : أن نعلم أن التمانع يرجع إلى الأفعال المتضادة دون ذاتى القدمين وصفاتهما . وإيضاح ذلك أنا إذا قدرنا / أحدهما ٢٢٣ ممنوعاً عن بعض ما يريده ، لم يخل : إما أن يكون ممنوعاً بذات الثانى، أو بصفة ذاته . وباطل أن يكون ممنوعاً بذات الثانى . فإن ذات أحد القديمين لا تؤثر فى ذات الثانى ، ولا تغير صفته فى وجوب ولا جواز ، إذ لا تختص إحدى الذاتين بالأخرى ، ولو كانت ذات أحدهما منعاً الآخر من فعله ، لكانت ذاته منعاً لنفسه من فعل نفسه ، فإن الذاتين مستويتان[1] فى القدم ، وصفات النفس .

والذى يوضح ذلك : أنا نعلم بضرورة العقل أن أحدهما لو وافق الثانى على مراده ، ولم يمنعه منه ، لنفذ مراده ، والذات ذات فى الحالتين . فلو وقع المنع بها ، لوقع منع الموافقة والمخالفة . والذى يحقق ذلك شاهداً — مع تقدير القول بالتولد، والسبق إليه اعتقاداً — أن من نظر إلى أيد قوى ونحيف ضعيف، واعتقد أن القوى يمنع الضعيف من تحريك يده لو ضغطها وربطها ، فلا يقع المنع لمجرد ذات القوى حتى يقصد المنع ويمنع . فوضح أن المنع لا يرجع إلى ذات القديم . وبمثل ذلك نعلم أن المنع لا يرجع إلى إرادة أحد القديمين ما لم يفعل منعاً . فإن إرادة

---

(١) فى الأصل : مستويتين

أحدهما صفة مختصة بذاته ، لا توجب للثانى حكما ، كما لا توجب ذاته لذاته حكما .

والذى يوضح ذلك أن الآيد لو أراد ضغط الضعيف ومنعه من المشى لم يمتنع على الضعيف المشى بنفس إرادة القوى ، بل إن فعل ضغطاً كان ذلك منعاً حينئذ على القول بالتولد والسبق إلى اعتقاده . فاستبان أن المنع لا يتحقق بالذاتين ولا بصفاتهما ، وإنما يتحقق المنع بالفعل . فإذا فعل أحد القديمين حركة فى جوهر ، كانت الحركة منعاً الآخر من فعل السكون فى وقت الحركة ، فيرجع التمانع إلى الفعل ، والفعلان المتمانعان هما الضدان المتناقضان . ومما يوضح ذلك ويكشفه ، أنا لو حققنا تمانعاً بين[1] الذاتين من غير فعل ، لرجع القول فى التمانع إلى العدم المحض ، إذ لم يوجد من واحد منهما فعل ، ولا تتحقق ممانعة العدم العدمَ ، ٢٢٤ ولا ممانعة العدم الوجود / إذ العدم نفى محض لا اقتضاء له ولا أثر له . فانحصر المنع فى الفعل الموجود .

فإذا أحطت بهذه المقدمة علماً ، فاعلم بعدها أنه لا يتصور على أصولنا وجود المنع من كل واحد من القديمين حتى يكونا متمانعين ، فإنا أوضحنا أن المنعين هما الضدان ، ولا يتصور وجود الضدين فيتصور تمانع القديمين ؛ بل يتصور من أحدهما منع الآخر . فأما أن نتصور من كل واحد منهما منع الآخر ، فمحال إذ يلزم منه اجتماع الضدين . ثم لو اجتمعا ، لبطل التمانع إذا نفذ مراد كل واحد منهما ، فلم يستند القائل بثبوت القديمين إلا [إلى] تجويز اجتماع الضدين مع إبطال التمانع من الجانبين ، ففى رومهم تمانعهما إبطال تمانعهما ، وليس كذلك لو جوزنا منع أحدهما الثانى .

ولو مدت إلينا المعتزلة أعناقها فى هذا الفصل ، وزعمت أن التمانع الحقيقى يتصور عندنا ، وفرضوا ذلك فى جسم بين حادثين مستويين فى المرّة والقوة ، فإذا تجاذباه ، وقف الجسم ولم ينجرّ ، ولم ينجذب فى جهة واحد منهما ، إذ قد فعل كل

(١) مكررة

واحد منهما اعتماداً يوازى ما فعله الآخر ، فلما تماثل الاعتمادان ، لم ينجذب الجسم ودل على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : ولو قدرنا قديمين لصورنا بينهما مثل ذلك ، ثم ليس فى تصوير تمانع القديمين بالاعتمادين ، إبطال الدلالة على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : فقد استقام لنا التمانع ، ولم يستقم لكم .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها أن نقول : بنيتم ذلك على القول بالتولد وأنتم منازعون فيه ، فبينوا ما بنيتم عليه ، ثم ابنوا ما بدا لكم .

والجواب الآخر أن نقول : ما صار إليه الدهماء من المعتزلة استحالة وقوع الفعل من القديم متولد[اً] ، فإنهم وإن أجازوا التولد[ا] فى أفعال المحدثين لم يجوزوه فى أفعال الله تعالى ، وأنه لا يقع متولداً ، فلا يصح أن يقع مقدوراً ، كما لا يصح أن يقع مقدوراً ما يصح أن يقع متولداً ، وأفعال البارى تقع مقدورة فلا يجوز وقوعها متولدة ، فلم ينفعهم تصوير التولد شاهداً مع امتناعه غائباً / . ٢٢٥

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : القديمان متماثلان عندكم من حيث اشتركا فى أخص الأوصاف ، والمشتركان فى الأخص قادران لأنفسهما عندهم ، فيجب أن يكون كل واحد منهما قادراً على كل مقدور ، ويلزم من ذلك أن يكون الاعتمادان جميعاً مقدورين لكل واحد منهما ، فلا يستقيم مع ذلك انفراد كل أصل واحد منهما بمقدور يمانع به الثانى ، فقد استبان بطلان ذلك على أصلهم .

فإن قال قائل : فلم أطلقتم أنتم التمانع ؟

قلنا : رمنا بإطلاقه أن ما من واحد منها إلا ويجوز تقديره مانعاً أو ممنوعاً على البدل ، فلما استويا فى تقديرنا ، ولم نخصص أحدهما بكونه مانعاً أو ممنوعاً ، أطلقنا لفظ التمانع .

فاعلموا — وفقكم الله — أن الغرض إن [لم][1] يخرج عن المنع واقتضائه ضعف الممنوع ، فإنه المقصود من الدلالة . فأما تصوير المنع من كل جانب فليس بمقصود ، فاعلموه .

الأصل الثامن : أن أحدهما لو نفذ مراده ، ولم ينفذ مراد الثانى مع قصده إلى تنفيذه فيدل ذلك على ضعفه .

قال شيخنا رضى الله عنه : وهذا معلوم ضرورة ، فإنهما إذا استويا فى الإرادة وتحرير القصد ، ثم ثبت مراد أحدهما ، فلا يكون ذلك إلا لاستعلائه وضعف الثانى ، فهذه دلالة التمانع بأصولها وأركانها ، لم نغادر فيها معنى مطلوباً نقدر على إيراده . وبقى علينا من كتاب « التوحيد » ثلاث فصول ، يشتمل أحدها على مطاعن المعتزلة علينا ، ومطاعننا عليهم . ويشتمل الثانى على سلوك سبل من الأدلة سوى التمانع فى إثبات الوحدانية ؛ ونذكر فى الفصل ما يصح ويطاب مما تمسك به المعتزلة ، لما أيقنوا ببطلان دلالة التمانع على أصلهم . والفصل الثالث يشتمل على إقامة الدلالة على نفى القديم ، العاجز ، المتناهى ، المقدور .

الفصل الأول
فى المطاعن

فنبدأ فيه بذكر مناقضات المعتزلة الدالة على فساد دلالة التمانع على أصلهم . فما يصدهم عن دلالة التمانع إثباتهم الإرادة للقديم لا فى محل ، فإذا ثبتت الإرادة كذلك / لم تكن مختصة بأحدهما دون الثانى ، من حيث لم تختص بواحدة من الذاتين . وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً . فلما استيقنوا لزوم السؤال ؛ حاولوا

٢٢٦

---

(١) فى الأصل : لا .

دفعاً ، وقالوا : نحن نفرض التمانع فى إرادة أحدهما وكراهة الآخر ، ولانفرضه فى الحركة والسكون . فإذا خلق الله إرادة لحركة ، امتنع على الثانى خلق كراهته لتلك الحركة ، فقد تحقق التمانع بين الإرادة والكراهية وإن لم يتحقق بين المرادين .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ذكرتموه ، لايدفع عنكم السؤال ، ولا يوضح الانفصال ، وذلك أنكم قلتم : إذا خلق أحدهما إرادة لشىء ، فيمتنع على الثانى خلق كراهته لذلك الشىء بعينه ، وإنما الذى لزمكم فى المراد ابتداء يرجع إلى إيضاح عجزكم عن تصوير اختلاف القديمين فى الإرادة حتى إذا تصور اختلافهما ، تركب عليه تمانعهما ، فإذا رمتم نقل التمانع إلى الإرادة ، ومن قضية أصلكم أن الإرادة لا تراد ، وكذلك الكراهية ، فما لا يتصور فيه أصل الإرادة ، فكيف يتصور فيه الاختلاف فى القصد ؟ وكيف يطمع من لم يجد جواباً فيما تصور فيه أصل الإرادة عن ما ألزم من عدم تصور الاختلاف أن يفرض الاختلاف فيما لا يتصور فيه أصل الإرادة ؟ وهذا لا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : الإرادة وإن لم تكن مرادة ، فتقوم الداعية إليها مقام إرادتها ، وتتحقق من كل قديم داعية إلى إرادة وكراهية .

الجواب عن ذلك من أوجه يترتب جميعها على معرفة الدواعى والصوارف على أصول المعتزلة ، ولهم فيها تفصيلات سنستقصيها فى خلق الأعمال إن شاء الله تعالى. ولكن القدر الذى ينبغى أن نتنبه له فى هذا الموضع ، أن نعلم أن محصول قولهم فى الدواعى والصوارف يرجع إلى العلم ، وإيضاح ذلك بالمثال : أن الحكيم إذا علم قبح شىء ، وعلم استغناءه عنه ، وكان علمه داعياً إلى الانكفاف عن القبيح ، صارفاً له عنه ، ومن علم حسن الشىء ، وقبح تركه ، وارتفاع الموانع / من فعله ؛ كان ذلك داعياً له إلى فعل الحسن . فإذا وضح مرادهم على الجملة فى الدواعى والصوارف ، عدنا بعده إلى وجوه الجواب . ٢٢٧

فن أسدّ الأجوبة أن نقول : لو وقع الاكتفاء فى الإرادة بالدواعى ؛ لوقع الاكتفاء بها(١) فى المراد ، كما صار إليه الكعبي ومتبعوه . ولئن جاز وقوع الإرادة غير مفتقرة إلى إرادة ، جاز وقوعها غير مفتقرة إلى الداعى ، وهذا مالا مخلص لهم منه . ثم لو كان فيما ذكروه من الدواعى معتصم ، كان من حقهم أن يقرروه فى المراد ولا ينتقلوا إلى فرض الكلام فى الإرادة ، وهذا خبط ظاهر .

ثم نقول لهم : قد ألزمناكم عدم اختصاص الإرادة بأحد القديمين من حيث كانت فى غير محل والتزمتموها قهراً . وإن عدتم إلى المناقشة فى الإلزام عدنا لكم . فإذا وضح ذلك لزم منه أن يقال : إذا ثبتت الإرادة فى غير محل، فكل واحد منهما مريدبها ، وإذا كان كل واحد منهما مريداً بها ، فكيف ثبتت الداعية إلى الكراهية مع ثبوت الإرادة والاتصاف بها ، والإلزام فى القديمين اللذين لا يتصفان إلا بإرادة ما يحسن وإذا لزم اجتماعهما فى إرادة حسن مع العلم بحسنه ، لم يتصور داعية فى الكراهية . ثم لو صورت الكراهية [لكنّا] جميعاً كارهين بها . ووجه الالزام فى الكراهة كوجه الالزام فى الارادة .

ومما يوضح ما قلناه أن نقول: حسن الارادة والكراهية يتلقى من حسن المراد، فما حسن فى نفسه ، حسنت إرادته . ثم قد يتصور أن يكون الشىء وضده مستويين فى حكم المصلحة واللطف والوقوع على صفة الحسن ، إذ لا استنكار فى أن يقع فى معلوم الله سبحانه وتعالى أنه لو حرك جسما لكان ذلك فى المصلحة كتسكينه. فإذا وضح تساويهما من غير ترجيح بأحدهما على الآخر فى قضية المصلحة ، فيستوى دعاء العلم إلى كل واحد منهما ، ولا يقع أحدهما بالداعية حتى يعتضد بالارادة .

٢٢٨ فإذا ثبت ذلك ، فرضنا على خصومنا إرادة وكراهية فيما يستوى فعله / وضده فى اللطف والمصلحة ، فلا تترجح إحدى الداعيتين على الأخرى أصلا ، فكيف تستقيم مع ذلك إحالة وقوع الارادة على الدواعى عند ضيق المسلك فى الارادة ؟ فإن رجعوا إلى الانصاف وقالوا : الارادة تقع من غير إرادة ولا داعية، فقد أفصحوا

(١) فى الأصل : به .

ببطلان ما عولوا عليه فى الجواب من ذكر الدواعي وإحلالها محل الاختلاف فى القصد والارادة .

فإذا قال قائل منهم: إن هذا الذى قلتموه ليس يلزم . وذلك أن الارادة فى غير محل ، وإن لزم أن يتصف بها القديمان ، فإنما ندعوا الاتصاف بها إلى محاولة المقدور . فأما محاولة مقدور الغير عند الاتصاف بالارادة له فلا تصح . ويخرج من ذلك أنا — وإن التزمنا كون كل واحد منهما مريداً — فإنما يحاول كل واحد منهما مقدوره ، وهذا الذى ذكروه تلبيس لا محصول له . وإيجاب القول فيه أنه إذا ثبت أن أحدهما يريد مراد الثانى ، فكيف يتصور منه ، مع إرادته لمراد الثانى ، أن يريد ضده ، وقد علمنا ضرورة استحالة الاتصاف بإرادة الشىء ، وإرادة ضده مع العلم بتضادهما . فلم ينفعهم ماقالوا من اختصاص كل واحد منهما بمقدوره ، وهذا واضح لا خفاء به .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن الارادة المخلوقة فى غير محل تختص بفاعل الإرادة بصفة هى فى نفسها عليها توجب تلك لصفة اختصاصها بفاعلها دون من لم يفعلها ؟ قلنا : هذا لايغنيكم عما أريد بكم لوجهين :

أحدهما : أنكم قلتم : يستحيل أن يخلق الله تعالى جزءاً من الفناء مختصاً ببعض الجواهر ؛ بل أوجبتم عدم جميع الجواهر دفعة واحدة ، فلا يجوز تقدير فناء على صفة ، توجب له تلك الصفة الإختصاص ببعض الجواهر . ولما روجعتم فى ذلك وطولبتم بإيضاحه بالدليل ، لم ترجعوا فى وجوب اقتضاء عدم جميع الجواهر إلا إلى قولكم إن الفناء ، إذا كان فى غير محل ، لم يجز اختصاصه لا لنفسه ولا لصفة من صفاته ، فهلا قلتم إن الإرادة إذا كانت / فى غير محل لا تختص بأحد القديمين لا لنفسهما ولا لصفة ؟ ٢٢٩

وهذا الذى ذكروه رد معلوم لمجهول ، فإن كون الإرادة فى غير محل ، وعدم اختصاصها ، معلوم عندهم . فلا معنى لإحالة الإختصاص على إدعاء صفة مجهولة

لا يمكن إيضاحها وكشفها . ولو ساغ إدعاء الصفات المجهولة من غير أن تعلم ضرورة ، أو تدل عليها دلالة ، لساغ مثل ذلك فى جملة الصفات حتى يقول القائل: العلم لايوجب كون الواحد منا عالماً ، وإنما يجب ذلك لصفة مع العلم تقارن العلم، وهذا باب من الجهالة لا مطمع لفاتحه فى رده ، فاستبان بما قلناه بطلان دلالة التمانع على أصول هؤلاء .

ومما يبطل دلالة التمانع على أصولهم أن نقول : من أعظم أركان دلالة التمانع أن مادل عليه وقوع المنع من الضعف فى الممنوع ، دل عليه جواز القدرة على المنع، ولا تندفع أعظم أسئلة الثنوية إلا بذلك . وذلك أنهم قالوا : نثبت قديمين لايقع بينهما اختلاف . وسبيل الجواب أن نقول : جواز الإختلاف فى الدلالة على النقص كوقوعه ، وهذا لايستقيم على أصل المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يقع الظلم إلا من جاهل بقبحه ، أو محتاج إلى فعله ، ثم قالوا : لايقع من الله الظلم وهو قادر عليه ، ولو وقع الظلم ، لدل على حدثه . فوقوع الظلم يدل على الحدث ، والقدرة عليه لا تدل على الحدث . فبم تنكرون على من يزعم أن وقوع الاختلاف يدل على النقص ، والقدرة عليه لا تدل عليه ؟

ويتضح ذلك بأن نقول : كل مقدور جائز الوقوع ، إذ مالا يجوز وقوعه ، لا يوصف بكونه مقدوراً على قضية أصلهم ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكانت المحالات مقدورة .

فإذا قالوا : الظلم مقدور لله ، فقد قالوا بجواز وقوعه ، وفيه تصريح بجواز وقوع ما يدل على حدثه .

واعلموا أن كافة المعتزلة صاروا إلى أن الظلم مقدور للإله إلا النظام، فإنه منع كون الظلم مقدوراً ، وكفره لذلك كافة المعتزلة ، وتبرأوا منه ، لأن الظلم يرجع إلى ضرر محض . والمصير إلى / أن الله تعالى لا يقدر أن يخلق ضرراً قول ٢٣٠ بتناهى مقدوراته ، وسنبسط القول فى التعديل والتجوير ، إن شاء الله .

وإن راموا انفصالا مما ألزموه ، وقالوا : إنما نجوّز وقوع الظلم ممن يجوز خروجه عن كونه عالماً ، مستغنياً عن فعله ، والرب تعالى ثبت له صفة العلم والاستغناء .

وهذا الذى ذكروه استخبار منهم بخبط النظام ، وتنبذ منهم لمعتقده ، ويتضح غرضنا بأن نقول : أيجوز وقوع الظلم من القديم أم لا ؟

فإن قالوا : يجوز ، فقد أبطلوا ما عولوا عليه من استحالة خروجه عن كونه عالماً ، غنياً ، وأوجبوا جواز خروجه عن الوصفين ، حين جوزوا وقوع مايدل على خروجه عنهما . وهذا ما لا مخلص منه .

وإن قالوا: لايجوز وقوعه ، فقد أخرجوه عن كونه مقدوراً، وتابعوا النظام فى مذهبه . ثم نقول : لو جاز لكم إطلاق القول بأن الظلم مقدور ، ولا يجوز تقدير وقوعه ، فبم تنكرون على من يزعم أن تقدير الاختلاف بين القديمين ممكن ، ولا يجوز تقدير وقوعه ، لما فيه من الاستحالة [والتناقض][1] ؟ . وهذا ما لا مهرب منه .

وقد قالت طائفة منهم: إن الدلالة قد قامت على أن الضرر المحض مقدور لله ، وقامت الدلالة على أن الظلم لو وقع ، دل على حدث فاعله ، فقد تعارض هذان الأصلان .

فإذا قيل لنا : أيقع ؟ لم نجب عنه بنفى ولا إثبات . فإنا لو قلنا : لا يجوز وقوعه ، كان قدحاً فى كونه مقدوراً .

ولو قلنا : يجوز وقوعه ، كان قدحاً فى وجوب كونه عالماً مستغنياً ، فلم نطلق وحداً[2] من الجوابين .

---

(١) فى الأصل : الناقض (٢) فى الأصل : واحد

قلنا : هـذا فرار من الرجعة ، وتلفح بجلابيب الحـيرة ، واستشعار شـعار الدهش والجهل . فإنا نعلم بضرورة العقل أن الشيء إما أن يجوز ، وإما أن لايجوز ، وليس بين النفى والإثبات رتبة . وما توقفهم فى هذه المنزلة إلا كتوقف من يقول فى بعض الأشياء إنه ليس بمنفى ، ولا مثبت ، ولاموجود ، ولامعدوم .

٢٣١ ثم بم تنكرون على من يقول : لم يقع الاختلاف بين القديمين . ولو سئلنا / عن وقوعه لم نجب بنفى ولا إثبات . فهل تجدون معاشر المعتزلة فى ذلك فصلا ، أم هل تجيزون فيه جواباً ؟ وهيهات ، فلاسبيل لهم إلى ذلك .

فإن قالوا : هذا الذى ألزمتمونا ينعكس عليكم فى خلاف المعلوم ، وظهور المعجزة على أيدى المقتربين ، فإن خلاف المعلوم مقدور عندكم ، ولو وقع ، لدل على قلب العلم جهلا . ثم القدرة عليـه لا تدل على جواز انقلاب العـلم ، وكذلك القول فى ظهور المعجزة على أيدى الـكذابين . وألزمونا أصلا ثالثاً ننفرد به ، فقالوا: إن جوزتم صدور أفعال محكمة من الواحد منا من غير أن يكون عالماً بها ، فقد نقضتم دلالة الإحكام على العلم . وإن لم تجوزوا ذلك ؛ فهو لا يلائم أصلكم ، لأن المقدور والقدرة جميعاً مخلوقان لله ، فا المانع من أن يخلقهما لعبد ولا يخلق له علماً ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى عكسـتم ليس بنقض عن ما ألزمتم ، وأقصى ما فيه اعترافكم بلزوم السؤال مع ادعائكم أن الغير يلزمه مثل ما لزمكم ، وهذا تأس منكم على قضية زعمكم بالانقطاع . فـكأنـكم قلتم : كما إنقطعت حيلنا ، إنقطعت حيلكم .

ثم نقول : لا يلزمنا شيء مما ذكرتموه ، فأما ظهور المعجزة على أيدى الكذابين فمحال غير مقدور ، فقولوا : الظلم غير مقدور ، والحقوا مذهب النظّام .

وأما ما ألزمونا من صدور الأفعال مناونحن غير عالمين بها ، فأسّد الأجوبة

أن نجوز ذلك ولا نمنعه(١) .

فإذا قالوا : فى تجويز ذلك إبطال دلالة الإحكام والاتقان على العلم .

فنقول : هذا غير لازم ، فإن مُحكِم الأفعال هو الله ، والإحكام إنما يدل على علم المخترع دون المكتسب . والأفعال المحكمة ، وإن وقعت غير معلومة لمكتسبيها، فقد وقعت معلومة لمخترعها ومنشئها ، فاندفع هذا السؤال ، واكتفينا فيه على ما يقع به الانفصال، وسنبسط القول فى القدر .

وأما خلاف المعلوم ، فلا معنى لتخصيصهم إيانا بإلزامه ، فإنهم ملتزمون عين ما ألزمونا ، فقد استوى العدمان فيه ، وبقيت عليهم الطلبة / فى الظلم . ٢٣٢

ثم نقول : المعنى بقولنا إن خلاف المعلوم مقدور ، أنه لا يمتنع كونه لمعنى يرجع إلى جنسه ، ولا يمتنع لنقض فى تعلق القدرة ، وما يخرج عن المقدور ، إنما يخرج عنه إما لنقص فى القدرة ، وإما لصفة راجعة إلى جنس المقدور . وإيضاح ذلك بالمثال:أن الأجسام والألوان ليست بمقدورة لنا لصفات هى عليها فى أنفسها . وإذا قدر القادر على حركة ؛ فلا يقدر بعينها على مثلها على تفصيل فيه طويل ، وذلك لنقص القدرة . فأما خلاف معلوم الله ؛ فلا يمتنع كونه مقدوراً لجنسه ، ولا يمتنع كونه مقدوراً لنقص فى تعلق القدرة ، فلم يمتنع وقوعه ، لأمر يختص بقضية القدرة .

فلو قال قائل : فهل يجوز وقوعه ؟

قلنا : إنما يجوز وقوعه على تقدير كونه معلوما لله تعالى، فأما إن تقدر وقوعه غير معلوم لله، فهو من أحل المحال ، ولا يجوز وقوعه كذلك ، فيدل جوازوقوعه على انقلاب العلم ، وهذا واضح لا خفاء به .

---

(١) فى الأصل : نمتنعه

فإن قيل : فكيف يتحقق مقدور ولا يجوز وقوعه ؟

قلنا : كل ما امتنع فيه الوقوع لنقص فى القدرة ، أو لوصف فى المقدور ، فهو يناقض كونه مقدوراً ، وكل ما رجع الامتناع فيه إلى وصف آخر ، فلا يناقض كونه مقدوراً على الجملة .

فإن قالوا : فنحن نقول فى الظلم ما قلتموه فى خلاف المعلوم .

قلنا : لا نشهر لكم ذلك ، فإنا إذا قدرنا الوقوع فى الشىء ، قدرناه معلوما ، وليس فى تقديره معلوماً تغيير صفته ، وتبديل خلافه ؛ إذ لاوصف المعلوم بكونه معلوماً راجع إلى ذاته ، وأنتم أضفتم منع وقوع الظلم إلى جنسه . ولو قدر واقعاً ؛ الزم قلب جنسه . فقد أوضحنا افتراقنا ، وسنشبع فى ذلك قولا إن شاء الله .

ومما يصدهم عن الدلالة التمانع أن أقصى ما تفضى إليه قضية التمانع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده ، فيستدل بذلك على نقص من لم ينفذ مراده . وكيف ٢٣٣ تطمع المعتزلة فى التعلق بذلك مع مصيرهم إلى أن / معظم ما يجرى على العباد على خلاف إرادة الله ، وهذا ما لا حيلة لهم فى دفعه .

فما راموا به انفصالا أن قالوا : الرب تعالى عندنا قادر على أن يضطر الخلق إلى الطاعة ، ويلجئهم إليها كرها ، فلم يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص .

وهذا الذى قالوه من تمويهاتهم التى يستزلون بها الهمج والرعاع . وسبيل الكشف فيه أن نقول: هذا الاضطرار الذى أطلقتموه، [أ]عنيتم به خلق الطاعة فيهم، أم عنيتم به تخويفهم بالمعاطب والمهالك ، وإظهار الفظيع من الآيات ؟

فإن عنيتم بالاضطرار خلق الطاعة ، لم يستقم . فإن المطيع عندكم من فَعَلَ الطاعة، فلو خلق الله الطاعة لكان هو المطيع ، وهو إنما يريد طاعة العبد، وليس فى خلق الطاعة تحصيل المراد .

وإن عنوا بالاضطرار التخويف . قيل لهم : هذا ما لا ملجأ فيه من وجهين :

أحدهما : أنه قد يقع فى المعلوم إباء الملجأ المضطر عن ما اضطر إليه . وإن أيقن بالمعاطب والمهالك ، فقد يأبى ما ابتُغِىَ منه مستسلماً للهلكة ، مستبسلا فيها ، غير مكترث بروحه .

والذى يوضح ذلك : أنا نجد شاهداً أقواماً يرام منهم مرام ، ويقطّعون إربا إربا ، وهم مصرّون على الإباء عنه ، غير مكترثين بما يلم بهم من الآلام ، ويبرح بهم مع الأوجاع والأسقام .

والذى يعضد ذلك أن الإلجاء لا يسلب قدرة الملجأ باتفاق أرباب الألباب ،

ومن حكم القادر على الشىء عند المعتزلة أن يكون قادراً على ضده ، فإذا لم ينافِ القهر والقسر القدرةَ وتعلقها ، فالمانع من اختيار الملجَأ ضد ما أُلجِئ إليه ، وهذا لا مخلص منه .

على أنا نقول : إنما أراد الله من العباد ، عندكم ، أن يطيعوه مختارين ، مستحقين الثواب غير مضطرين ، ولو اضطروا لما كان البادر منهم طاعة ، بل كان من أقبح القبائح . فالذى زعمتم أنه مقدور لله ، وهو إلجاء غير مراد له ، وما هو مراد له ، هو وقوع الطاعة اختياراً ، لا يتصف بالقدرة / على تحصيله .   ٢٣٤

ثم لم يدل ذلك عندكم على نقص ، فقولوا على طرد ذلك : لا ينفذ مراد أحد القديمين ، ولا يدل ذلك على نقص ، وهذا ما لا مدفع له . فإلى الله عز وجل الابتهال فى أن يجنبنا مذهباً يورطنا فى إبطال دلالة التمانع ، وهى حجاج الله تعالى على خلقه فى محكم كتابه .

ومما يصدهم عن دلالة التمانع قولهم بوجوب تماثل القديمين ، وذلك أنهم زعموا أن القدم أخص وصف القديم ، والمشتركان فى الأخص يجب تماثلها فى سائر صفات النفس ، ومنه زاغوا ، فنفوا صفات الرب ، تعالى عن قول الزائغين . فإذا

وضح ذلك من أصلهم ، قيل لهم : بم تنكرون على من يقول لكم إنا نثبت قديمين متساويين فى جملة صفات النفس ، ومن صفات النفس كونها قادرين ، عالمين ، ثم إذا تماثلا ، لزم أن يكون مقدور كل واحد منها مقدوراً للآخر من حيث تماثلا ؟ وإذا كان كذلك فلا يوجد مقدور أحدهما ، إلا والثانى قادر عليه . فلا يتصور أن ينفرد أحدهما بمقدور يريده ، فيصد عنه ، وفيه إبطال التمانع .

فإن قالوا : فنحن نثبت الوحدانية باستحالة مقدورين قادين .

قلنا : غرضنا الآن إيقاع الحيلولة بينكم وبين التمانع ، وسنبطل اعتصامكم الآخر بالمقدور بين قادرين فى الفصل الذى يلى هذا الفصل .

فإن قالوا : ما ألزمتمونا فى الذاتين القادرتين ينقلب عليكم فى القدرتين ، فإن القديمين ، لو قدر إثباتها قادرين بقدرتين قديمتين ، فيجب أن تتعلق كل قدرة بجميع المقدورات حتى يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً [1] الآخر ، ويلزمكم من ذلك ما ألزمتمونا فى الذاتين .

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا غير لازم، فإن القدرة لا يجب تعلقها بجميع المقدورات لكونها قدرة ولا لكونها قديمة، وإنما علمنا وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات بدليل آخر سوى قدم القدرة ، وتلك الدلالة إنما تستقيم لو اتحد الإله، ٢٣٥ وإذا قدرنا [قديمين] [2] بطلت تلك الدلالة ، وليس / يمكنكم أن تسلكوا مثل هذا المسلك ، فإنكم حكمتم بتماثل الذاتين ، ويجب لأحد المثلين ما يجب للآخر ، ونحن لا نحكم بتماثل القدرتين القديمتين ، فإن الاجتماع فى القدم لا يوجب التماثل فى سائر الصفات عندنا . فهذه جملة مقنعة توضح صدهم عن طرد دلالة التمانع .

وقد ذكر المعتزلة فصولا راموا بها الطعن على أهل الحق فى دلالة التمانع . منها

(١) فى الاصل : مقدور (٢) فى الاصل : قديم

أنهم قالوا : من حكم المقدور على مقتضى أصلكم أن تقارن القدرة وقوعه على الواجب ، وهذا يوجب وجود مقدور كل واحد من القديمين ، وذلك يبطل التمانع .

وهذا الذى ذكروه واضح البطلان ، فإنا إنما نقول بوجوب اقتران القدرة والمقدور فى حقوق المحدثين بالقدرة المحدثة ، وكيف يتوهم ذلك فى قدرة القديم ، وهى قديمة ، ولو قارنها مقدورها ؛ لزمه قدمه، واستحالة قدم الفعل مدركة بضرورة العقل ، فبطل ما عولوا عليه .

فإن قالوا : ما ذكرتموه فى القدرة الحادثة ، يلزمكم مثله فى القدرة القديمة .

قلنا : هذا تحكم منكم ، واقتصار على محض الدعوى . فلم قلتم : إن ما يثبت للقدرة الحادثة من الأحكام ، يجب الحكم بثبوت مثله فى القدرة القديمة ، وهذا مالا يجدون فيه جمعاً ، فيلزمنا الفصل بعد جمعهم ، وسنستقصى فى كتاب «القدر» وجوه الفصل بين القدرتين .

ومما يعارض كلامهم أن نقول : لو جاز الحكم بتساوى القدرتين ، لجاز الحكم بتساوى أحكام الوجودين حتى يكون حكم الإله فى وجوده من كل وجه ؛ حكم سائر الموجودات . وهذا يجر إلى ضروب من الجهالات .

وأقرب شىء يعارضون به أن يقال : إن لم يبعد منكم نقض العلة والمصير إلى أن العالم منا عالم لعلمه ، والقديم عالم لنفسه ، وهذا فصل بين العالمين والقادرين ، وهو مفضى إلى نقض العلة ، فلا تستبعدون مثل ذلك فى العلمين والقدرتين ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ولهم / أسئلة تدانى ما قدمناه ، ونحن نشير إلى ذكرها والجواب عنها موجزين ٢٣٦ مختصرين . فما قالوه : أن التمانع إنما يستقيم مع إختصاص كل قديم بمقدور ،

ويقدح فى ذلك تجويز مقدور بين قادرين ، ومن قضية أصلكم تجويز ذلك ، فبم تنكرون على من يزعم أن مقدور كل واحد من القديمين يقع مقدوراً للثانى ، وفيه إبطال التمانع ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين : أحدهما : أنا نمنع مقدوراً بين قادرين من وجه واحد ، وإنما تجويز ذلك من وجهين على ما سنوضحه فى أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا على ذلك : فجوزوا أن يكون أحد القديمين مكتسباً لما الثانى خالقه .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذاهب خصومكم ، إذ من أصلنا أن الكسب لا يقع إلا قائماً بالمكتسب ، فلو قدّر ذلك فى القديم ، لقام به الحادث ، ولدل قيام الحوادث على حدثه .

والوجه الآخر من الجواب عن أصل السؤال أن نقول : لو قدرنا تسليم ما ألزمتمونا — جدلا — من تجويز مقدور بين قادرين ، فليس ما ذكرتموه قدحاً فى دلالة التمانع . فإن من جوّز مقدوراً بين قادرين ، لا يجب عليه أن يجعل كل مقدور كذلك . فبم تنكرون على من يجوّز مقدوراً بين قادرين ؟ ويجوّز انفراد كل واحد منهما بمقدوره ؟

ثم الذى يكشف ما رمناه أن دلالة التمانع مفروضة فى محاولة الخلق وإرادة الإختراع ، فمهما ثبت عجز أحدهما عن الإختراع وامتناعه عليه ، فقد وضح مقصد التمانع المفروض فى الخلق ، فإذا قدّر بعد ذلك إقتدار من وجه آخر ، لم يناف ذلك ما وضح عن العجز عن الإختراع .

ومما راموا الفرج أن قالوا : الإرادة قديمة عندكم ، ومن حكم الصفة القديمة المتعلقة [أن] تعم متعلقها ، كما أن العلم لما كان قديماً ، تعلق بكل معلوم ، وكذلك لما أثبتم القدرة القديمة زعمتم أنها تتعلق بجميع المقدورات ، وتزعمون أن الإرادة

تتعلق بجملة المرادات ، ومن ذلك صرتم إلى وجوب تعلقها بالخير والشر ، والنفع والضرّ .

قالوا : ويلزم من ذلك إبطال التمانع ، فإن كل واحد من القديمين يجب أن يكون / مريداً لمراد الثانى من حيث يجب عموم تعلق إرادته . وهذا الذى ذكروه ٢٣٧ خلف من القول لا محصول له . وذلك أنا لا نقول : إن الإرادة القديمة تتعلق بكل ما يصح أن يكون مراداً ، بأن نقول : تتعلق إرادته بحدوث الحوادث ، فلا يحدث حادث إلا عن قضية مشيئته وإرادته .

فأما المصير إلى أنه يريد كل مايتصور أن يراد ، فحال ، لايصير إليه صائر. وأما استرواحهم إلى العلم ، ووجوب تعلقه بجميع المعلومات ، فالجواب عنه من وجهين : أحدهما أن نقول : ما الجامع بينهما ؟ ولم زعمتم أن الإرادة فى عموم التعلق معتبرة بالعلم ؟

فإن قالوا : لأن العلم إنما يعم تعلقه لقدمه ، وهم منازعون فيما ادعوه ، فإنا لا نسلم أن العلم إنما عمّ تعلقه لقدمه ، وإنما الدليل على ذلك شىء آخر سوى ما أبدوه وليس علينا إيضاحه الآن . ثم نقول : من مقتضى أصلكم أن الحكم المستفاد من المعانى إذا ثبت للذات لا لمعنى ، وكان مما يتعلق ، لزم العموم فيه . ولذلك قلتم : إذا كان القديم عالماً لنفسه ، لزم أن يكون عالماً لكل معلوم ، ولذلك منعتم كونه مريداً لنفسه ، ثم قلتم : إنه قادر لنفسه ، ولم تعمموا ذلك الحكم ، بل أثبتموه قادراً على بعض المقدورات دون بعض ، وزعمتم أن مقدور العبد ليس بمقدور له ، وإن لزم أن يكون معلومه معلومه ، فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه .

ومما راموا به قدحاً أن قالوا : إثبات الصفة يمنع من تقدير الوحدانية ، وقرروا ذلك بالمشهور من كلامهم المأثور من مذاهبهم حيث قالوا : القدم أخص

أوصاف القديم ، والاشتراك فيه يوجب التماثل فى جميع صفات النفس ، وقد قدمنا صدراً من الكلام فى نقض ذلك ، وموضع استقصائه كتاب « الصفات » .

الفصل الثانى من الفصول الثلاثة مشتمل : على ذكر طرق تشبث بها المعتزلة فى إثبات التوحيد ، لما استيقنوا بطلان دلالة التمانع على أصولهم . ونحن نذكر ما ذكروه / ونتتبع ما ذكروه بالنقض . ٢٣٨

فما عولوا عليه أن قالوا : قد قامت عندنا الدلالة على استحالة كون القديم مريداً بإرادة قديمة ، ووضحت الحجة على من يزعم أنه مريد بنفسه ، فلم يبق إلا أن يكون مريداً بإرادة حادثة ، ثم قامت الدلالة على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، فتعين إثبات إرادة لا فى محل .

فلو قدرنا قديمين فلا اختصاص للإرادة بأحدهما لما قررتموه ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مريداً بتلك الإرادة . وهذا يوجب أن توجب العلة الواحدة حكمين لذاتين ، وذلك مستحيل كما يستحيل أن يوجب العلم الواحد كون ذاتين عالمتين ، وكذلك القول فى جملة المعانى(١) الموجبة للذوات أحكامها ، فلما أدى إثبات الإثنين إلى هذا المحال(٢) ، لزم القطع ببطلانه .

وهذا الذى ذكروه مضمحل ، لا محصول له . وذلك أنهم بنوه على إثبات إرادة لا فى محل ، ولا سبيل لهم إلى إثبات ذلك أبداً .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه لاستحالة فى كون القديمين مريدين بإرادة واحدة لا فى محل ؟ وليس سبيلهما سبيل ما استشهدتم به من العلوم والقدر ونحوها ، وذلك أن العلم الواحد إنما لم يوجب لذاتين حكمين من حيث لزم قيامه بالمحل الذى له الحكم منه ، فلو أثبت حكما لذاتين لوجب قيامه بهما جميعاً ، وذلك

---

(١) فى الأصل : المعان .   (٢) فى الأصل : المحل

مستحيل . وهذه الاستحالة لا تتحقق فى الإرادة الثابتة لا فى محل ، فهذا لا مخلص لهم منه .

ثم نقول لهم : لو جاز مفارقة الإرادة سائر العلل فى أنها تقوم لا فى محل مع استحالة ذلك فى جميع العلل ، فما المانع من الفرق بين الإرادة وغيرها من العلل فى تجويز إيجاب الواحدة منها حكمين لذاتين ، وإن امتنع ذلك فى سائر العلل ، فليس إخراجها عن حكم العلل من وجه أولى من إخراجها عن سائر أحكامها .

ثم الذى قالوه / يبطل عليهم بالفناء المضاد للجواهر ، فإنه يوجب عدم جميع ٢٣٩ الجواهر عندهم من غير اختصاص ، فلئن لم يبعد أن يوجب جزء من الفناء عدم جميع الجواهر من حيث كان فى غير محل ، لم يبعد أن توجب الإرادة حكمين لذاتين . والذى يحقق ذلك أن المضادة تقع على المحل عندهم تارة ، وعلى غير المحل أخرى . ثم المضادة المختصة بالمحل تختص بمحل واحد ، فلا يتصور أن يضاد سواد بياض محل ، ويضاد بياض محل آخر معاً . والفناء لما ضاد الجواهر من غير اعتبار محل ، ضاد جميعها ، وكذلك الحكم الواجب عن معنى ينقسم : فمنه ما يجب عن معنى لا بد أن يقوم بمحل ، فما كان هكذا سبيله يستحيل اقتضاء المعنى الواحد حكمين لذاتين ، والحكم المستفاد فى معنى غير قائم بمحل ، لا يبعد ثبوته لذاتين من معنى واحد .

ومما ينقض عليهم ما قالوه : أن معظمهم صاروا إلى أن التأليف الواحد يقوم بجوهرين ، على ما سنوضحه فى أحكام الأكوان إن شاء الله . فمَنْ لم يستبعد قيام معنى بمحلين ، كيف يستبعد ثبوت حكمين لذاتين من معنى واحد غير مختص بواحد منهما . ثم نفوا من قضية أصلكم أن العلم يقوم بجزء من الجملة ، ويثبت حكمه للجملة غير مختص بمحل العلم ، فإن لم يبعد تعدى حكم العلم عن محله مع اختصاصه به ، لم يبعد ذلك فيما لا اختصاص له أصلا .

ومما تمسكوا به فى روم إثبات التوحيد أن قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لوجب

تماثلهما من اشتراكهما فى أخص الأوصاف ، وهو القدم . ثم إذا وجب تماثلهما لزم أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً للثانى ، فيلزم منه مقدور بين قادرين ، وهو مستحيل إذا قدّر ذلك من وجه واحد ، وإنما اختلف العقلاء فى تجويز مقدور بين قادرين من وجهين .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه بناء منكم على أصل لا يثبت لكم آخر الأبد ، وهو تماثل القديمين ، ثم أسندوا هذه الدلالة إلى منع مقدور بين قادرين ، وهو غير ٢٤٠ مستقيم / على أصولهم على ما سنوضحه إن شاء الله فى القدر .

ومما يصدهم عن ذلك : مصيرهم إلى أن الفعل الواحد قد يتولد من اعتمادين صادرين من قادرين ، وهو فعل واحد ، ويلزم أن يكون فعلا لكل واحـد من من المتسببين . فلئن لم يمتنع ذلك لم يمتنع فعل مباشر بقدرتىْ قادرين ، ثم لو سلم لهم جدلا تماثل القديمين ، لم يتسبب بذلك مرادهم . وذلك لأنهم أثبتوا جملا من المتماثلات مع الاختلاف فى كثير من الأحكام ، وذلك أنهم جعلوا الإرادة للقديم لا بمحل ، مماثلة للإرادة القائمة بالمحل إذا اتحد متعلقهما مع اختلاف الإرادتين فى الافتقار إلى المحل وعدم الافتقار إليه .

وكذلك زعموا : أن الجهل مماثل للعلم ، وأطبقوا عليه مع القطع بافتراقهما فى الصفة . وكذلك قالوا : كل عرض لا يبقى ، فهو مختص فى معلوم الله تعالى بزمن لا يجوز تقديره قبله ولا بعـده ، ومن ذلك منعوا إعادة الأعراض التى لا تبقى .

ثم قالوا : إذا أوجـد الله صوتين مثلين فى وقتين ، فهما فى حكم التماثل ، ولا يجوز لكل واحد منهما ما جاز للثانى من الوجود فى وقته ، فبطل ما قالوه من كل وجه ، وموضع بسط ذلك الصفات .

ومما تمسكوا به فى ابتناء إثبات التوحيد ، وهو عمدة الكعبى ، أن قالوا : لو أثبتنا قديمين وأثبتنا لكل واحد منهما من الوصف ما أثبتناه للآخر ، ولم ينفصل

أحدهما عن الثانى بمكان ؛ ولا زمان ، ولا حيز ، فحكمهما حكم الموجود الواحد، فإنهما لم يثبت تميزهما بمكان ، وحيز ، وزمان ، وصفة راجعة إلى الذات ، ولا نعلم التمييز بالأفعال ، فإنه ما من فعل إلا ويجوز تقديره من كل واحد منهما ، وكل موجودين لا نتصور التوصل إلى تمييز أحدهما عن الثانى ، فلا نتصور العلم بهما .

واعلموا ، أن هذا الذى ذكروه مما تمسك به حذاقهم . وقد يتمسك به بعض أصحابنا ، وهو باطل غير سديد ، ولا مفض إلى الحق ، وقصاراه الاقتصار على الدعوى .

وأول ما نفاتحهم به أن نقول : / بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ٢٤١ موجودين ، وإن كان لا يتميز أحدهما عن الثانى ، فما المانع من ذلك ، وما المحيل له ، وما الدليل على ادعاء الاستحالة فيه ؟

ويتضح ما قلناه بطلبة وتقسيم . وذلك أنا نقول : ما المعنى بقولكم : لا يتميز أحدهما عن الثانى ؟

فإن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بحيز ، فالإله الواحد أيضاً لا يختص بحيز ، فيلزم على طرد قولكم نفى العلم به لاستحالة تحيزه . وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثانى ، وجب نفيهما ؛ فهذه دعوى مجردة . وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس للثانى ؟ فلا يرجعون عند الطلبة إلى محصول .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن فى المقدور خلق علم ضرورى بأحدهما على التعيين ، وليس كل ما يمتنع التوصل إليه دليلا يمنع العلم به .

والذى يوضح ذلك : أن من قدر قديمين ، فيصح أن يتوهم كون أحدهما جاهلا والثانى عالماً ، ويتصور منه السبق إلى هذا الاعتقاد إلى أن يشتد نظره ويستقيم

فى بغية الحق فكره ، ولا يتصور أن يتوهم فى الموجود كونه عالماً بالشىء جاهلا به ، فوضح من هذا الوجه التوصل إلى الفرق بين القديمين وبين القديم الواحد . وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ثم الذى قالوه يبطل عليهم بسوادين قائمين بمحل واحد ، فإنهما لا يتميزان بزمان ، ولا مكان ، ولا صفة ثابتة . ولو عدم أحدهما بضد طارىء[1] ، للزم عدم الثانى ؛ ثم لم يمنع ذلك ، العلم بالسوادين وفى هذا نظر عندى .

فإن للخصم أن يقول : يتميز السوادان بتجويز وجود أحدهما مع تقدير انتفاء الثانى إبتداء ، وليس يتحقق ذلك فى القديمين .

والذى لا محيص لهم منه ، تصوير صوتين متماثلين فى المحل الواحد ، فإنهما لا يتميزان من الوجوه التى قدمناها ، ولا يستقيم لهم فى الصوتين ما ذكروه فى السوادين ، فإن الأصوات من الأعراض التى لا تبقى ويتعين زمان وجودها .

٢٤٢ فإذا فرضنا / الكلام عليهم فى صوتين يوجدان معاً ، فلا سبيل إلى تقدير أحدهما دون الثانى .

فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : يقع التميز بدرك السمع ، فإن العاقل يميز بين إدراك صوت واحد وبين إدراك صوتين .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نفرض الكلام فى غير المدرك ، ونقول : هل يتصور منا التوصل إلى العلم بالصوتين من غير إدراك بأن نضطر إلى ذلك ؟

فإن قالوا : نعم ؛ ولا بد منه .

قيل لهم : فبم تنكرون على من يزعم أنه يصح العلم اضطراراً بالقديمين على الوجه الذى ألزمتموه فى الصوتين . وهذا ما لا جواب فيه .

---

(١) فى الأصل : طار .

ومما يتمسكون به — وقد استدل به كثير من أئمتنا — أن قالوا : الصنع دال على الصانع الواحد ، إذ لا بد للصنع من الصانع . فأما ما عدا الصانع الواحد فليس يدل عليه الفعل ، وتتعارض فيه الأقوال والأعداد . وليس إثبات اثنين بأولى من إثبات ثلاثة ، وكذلك القول فى جملة المبالغ والأعداد ، فتتعارض الأقاويل ، ولا يترجح بعضها على بعض ، وتتساقط ، ويبقى الذى يفتقر الصنع إليه ، وهو الصانع الواحد .

وهذه الطريقة ، وإن ذكرها الأستاذ أبو بكر ، فهى غير مرضية عند المحققين. ومرجعها يؤول إلى أنه لا دليل على إثبات ثان ، وانتفاء الدليل على الشىء لا يدل على انتفائه . وأقرب شىء فى إبطال هذه الطريقة : معارضة لا مخلص منها ، وذلك أنا نقول : كما لم تقم دلالة على إثبات ثان ، لم تقم دلالة على نفيه ، فلئن دل عدم الدليل على إثبات ثان على نفيه ، فليدل عدم الدليل على نفيه على إثباته . وهذه المعارضة لا مخلص منها .

ثم نقول : لو قدّر المقدر قديمين ، أفتزعمون أن انتفاء ثالث مع تقدم اثنين محال ، أم تزعمون أن ذلك جائز تحققه اتفاقاً/ ؟ ٢٤٣

فإن زعمتم أن ذلك جائز ، فقد نقضتم دليلكم . وإن ادعيتم استحالة انتفاء ثالث مع تقدير اثنين ، أفتدعون ذلك ضرورة أم دليلا ؟ فإن ادعوا فى ذلك ضرورة ، كانوا مباهتين غير سالمين عن أن يعارضوا بمثل دعواهم فى صد مراميهم. وإن ادعوا فى ذلك دليلا ، سُئلوا عنه ، فلا يجدون إلى إبدائه سبيلا .

ثم نقول لهم : لو فكر مفكر قبل انتهاء الأنباء السمعية إليه فقال : هذه السماء المظلة لنا ، المطلة علينا معلومة ، وليس تقدير سماء فوقها أولى من تقدير سموات ، وتتعارض الأقوال فى مبالغ الأعداد فيجب القطع بنفيها ، أفيكون ذلك دليلا أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك ليس بدليل ولا بد من الاعتراف بذلك ، فيقال لهم : فقد تقابلت الجائزات على نحو ما حررتموه فى الدلالة ، وأنىّ يستقيم ذلك من أئمتنا مع تجويزهم ثبوت صفات لله تعالى سمعيه ، كاليدين ، والعينين ، والوجه لا يتوصل إلى دركها بقضايا العقول ؟

فإن قال قائل : ألستم قلتم إن من ادعى صفة للحوادث زائدة على ما استدركتها العقول من الصفات ، كان مبطلا ، وسبيل الرد عليه انتفاء الأدلة والعلوم الضرورية ؟

قلنا : من اقتصر فى إيضاح فساد وادعاء صفة زائدة على الصفات على ما ذكرتموه ، كان قاصراً فى استدلاله ، غير بالغ مقصده .

فإن قيل : فما سبيل الاستدلال على نفى الصفات المدّعاة ؟

قلنا : سنجمع فى ذلك طرقاً عند ذكرنا سبيل الدلالة .

ومما يتمسك به المعتزلة ، وبعض المنتمين إلينا ، أن قالوا : لو قدرنا قديمين لم يخل : إما أن يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة عليه والتعلق به ، أولا يقدر واحد منهما على ذلك ، أو يقدر أحدهما دون الثانى .
٢٤٤ فإن لم يقدرا بَانَ عجزهما ووضح نقصهما ، وإن لم يقدر أحدهما / استبان نقصه .

وإن قيل : هما جميعاً قادران على ذلك ؛ كان ذلك محالا ، فإن الدال على الصانع صنعه فلا يتصور فى المعقول تقدير صنع يبين اختصاصه بأحدهما ، وهذا فيه نظر أيضاً. وذلك أن للقائل أن يقول : بم تنكرون على من يزعم أن نَصْب الدلالة على تعيين أحدهما محال ، وليس من قبيل المقدورات ؟ فلزم من عدم تصوره ، العجز والنقص ، إذ عدم تصور المحال لا يعجز القادر كاجتماع الضدين وسائر وجوه الاستحالة ، فعلى الخصم أن يوضح كون ذلك من المقدورات أولا عند تقدير اثنين ، ثم يرتب عليه التعجيز عند عدم تصوره [ثانياً] .

والذى يوضح ذلك أن قائلا لو قال : هل فى المقدور نصب دلالة على صدق الأنبياء خارجة عن قبيل المعجزات ، ثم زعم أنه لو لم يتصور ذلك ، أفضى إلى تعجيز الإله وتناهى مقدوراته . فسبيل الجواب أن نقول : تقدير دليل آخر سوى المعجزات محال ، وعدم تصور المحال لا يوجب تعجيزاً .

ومما يختص المعتزلة بالتزامه أن قالوا : إذا رأينا شجرة تهتز وتتمايل ، فلا يتميز عندنا خلق الإله من خلق غيره بقضية عقلية ، فيجوز أن تكون حركتها من فعل الله إبتداء ، ويجوز أن تكون متولدة من سبب من الأسباب ، وسنوضح ذلك فى خلق الأعمال ، فبطل ما عولوا عليه .

فهذا جميع ما تمسكوا به فى إثبات الوحدانية ، ولا يشذ منها شىء إلا ترديد عبارات وتكرير صيغ وألفاظ . وفيما قدمناه التنبيه على جميع مقاصدهم . ثم إن القاضى رضى الله عنه ذكر دلالة مقتضبة من دلالة التمانع ، وأوضح استقامتها على أصول أهل الحق ، وبطلانها على قواعد المعتزلة ، وذلك أنه قال : لو قدرنا قديمين ، قادرين ، غير متصفين بشىء من صفات النقص ، ووصفنا كل واحد منهما بالاقتدار على جميع المقدورات ، ثم قدرنا اختلافهما فى الإرادة / كما أوضحناه ٢٤٥ فيما تقدم ، فإذا أراد أحدهما تحريك جوهر ، وأراد الآخر تسكينه ، فليس أحدهما أولى بأن يوجد مقدوره من الثانى . فإذاً فرضنا الكلام فى تقدير قديمين متساويين فى جملة صفات الإلهية ، وإذا كانا كذلك ، استحال تخصص أحدهما بإيجاد مقدوره ، واستحال اجتماع المقدورين لتضادهما ، فلم يبق إلا أن لا يوجد مقدور واحد منهما ، وذلك مستحيل ، إذ الاقتدار فى الفعل الممكن يتضمن تجويز وقوعه ، إذا لم يكن القادر ممنوعاً . وقد أوضحنا استحالة رجوع المنع إلى ذاتيهما أو إلى صفتيهما ، ولم يتحقق أيضاً من أحدهما فعل فيقدر منعاً للثانى . وكل أصل يترتب عليه امتناع وقوع المقدور من غير مانع ، فهو باطل من حيث أفضى إلى قلب الحقيقة .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن المقدور يمتنع وقوعه لمعنى جهلتموه ،

ولم تحيطوا به علماً ، ناقضوا الدلالة على استحالة ذلك أم جوزوه ، وتشككوا فيه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، وذلك أن المنع لا يخلو : إما أن يرجع إلى ذات القديمين ، أو إلى فعل من أفعالهما ، أو إلى عدم . ويستحيل صرف المنع إلى العدم ، فإنه نفى محض ، ، وما كان نفياً محضاً ، استحال أن يتعلق به اقتضاء ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه .

فإن قيل : أليس عدم الحياة يمنع وجود العلم وهو نفى محض ؟

قلنا : ليس الأمر كذلك . فإن المانع عندنا من ثبوت العلم الموت ، فإنه مضاد للعلم . فرجع المنع إلى وجود إذاً على ما سنوضحه ، إن شاء الله فى « كتاب العلل » .

ثم نقول : لو توهم متوهم ما قلتموه ، لما كان فيه ، كالقدح فى مقصودنا . فإن الحياة شرط فى ثبوت العلم ، فنظير ذلك أن يتحقق لمقدور أحد القديمين شرط ثم يعدم فيمتنع لعدم المشروط .

ولا سبيل إلى تقدير شرط فى مقدور أحدهما بعدم عند تقدير الثانى ، فإن وجود أحدهما لا يؤثر/فى تغيير أحكام الثانى أصلا ، فاندفع السؤال . فإذا استحال ٢٤٦ أن يكون المانع عدماً ، لم يبق إلا قسمان : أحدهما : أن يقدّر من أحدهما أو من كل واحد منهما فعل هو منع للثانى ، وهذا مستحيل . فإن ذلك الفعل لا يخلو : إما أن يكون مضاداً لمقدور الثانى ومراده ، أو لا يكون مضاداً له . فإن لم يكن مضاداً[1] له ، استحال أن يكون ممتنعاً منه ، فإنه يجوز فى العقل تقدير ثبوتهما معاً ، وبطل أن يكون أحدهما منعاً الثانى . وإن كان ذلك الفعل المقدر ضداً لمراد أحد القديمين ، فمن حكم المضادة أن تثبت بين شيئين ولا يتخصص بها أحد الطرفين ، بل يضاد كل واحد منهما الثانى ، ويستحيل أن يضاد الشىء

(١) فى الأصل : مضاد .

مالا يضاده . فإذا وضح ذلك ، فقد عاد ترتيب الكلام إلى ضدين يريد أحد القديمين أحدهما ، ويريد الثاني الثاني ، فينبغي أن لا يتم مقدور واحد منهما لما ذكرناه في صدر الدليل . فبطل إسناد منع المقدورين إلى فعل . ويستحيل أيضاً رجوع المنع إلى ذاتي القديمين وصفاتهما لما ذكرناه أولا من أن الحكم الثابت للفرد الواحد لا يزول بثبوت آخر ، إذ لا اختصاص لإحدى الذاتين بالأخرى . وقد قدمنا في ذلك قولا مقنعاً .

والذي يقطع الشغب ، ويحسم موارد[1] الريب أنه إذا ثبت استواء القديمين ، واتضح استحالة تخصص مقدر أحدهما بالحدوث . فيلزم من ذلك امتناع المقدورين ، وفي امتناعهما خلو الجوهر عن الضدين ، واستحالة ذلك كاستحالة اجتماع الضدين .

فإن قيل : فهذا الذي ذكرتموه عين دلالة التمانع .

قلنا : لسنا ننكر أنها مترتبة عليها ، مقتضبة من أصولها وأركانها ، ولكن المقصد منها غير المقصد من دلالة التمانع . وذلك أنا أوضحنا امتناع المقدورين ، وانقلاب القدرة عن حقيقتها ، ورمنا في سياق دلالة التمانع تقدير المنع من أحدهما .

وجملة القول في ذلك : أنا لو قدرنا قديمين ، مختلفين في الإرادة ، فنقسم القول في مقدوريهما أقساماً / وجميعها مستحيلة ، ولا بد من أحدها ، والخيرة إلى المستدل في فرض الاستحالة في آحاد الأقسام . ٢٤٧

فإن قال قائل : غاية ما تعلقتم به تجويز ثبوت المقدور عند ثبوت القدرة ، غير سديد . وذلك أنكم أثبتم القدرة القديمة في الأزل ، وأحلتم وجود مقدور أزلي ، وليس في الأزل مانع يرجع إلى الذات أو إلى فعل من الأفعال . فإن من استحال ذلك ، لم يستحل ما قلتموه .

---

(١) في الأصل : مواد .

وأسدّ الأجوبة فى ذلك أن نقول : نحن أثبتنا القــدرة أزلية ، ولم نقل إنهــا تتعلق بمقدور أزلى ، ولو تعلقت بمقدور أزلى وارتفعت الموانع ، للزمنا تجويز وجود المقدور كما ألزمتمونا . ولكنا لا نثبت مقدوراً أزلياً ، بل نقول : مقدور القدرة القديمة حادث يقع فيما لا يزال ، فلا نتصور وقوع الحادث، إلا ويجب القطع بتجويزه وإحالة امتناع وقوعه . فقد وضح إنما هو مقدور ومجوز الوقوع ، وليس من هذا القبيل ما نحن فيه . فإن تحريك الجسم مجوّز فى نفسه ، وهو مقدور فى ذاته ، وامتنع مع ذلك من غير تقدير مانع يرجع إلى الفعل أو إلى الذات ، والأزلى ليس من قبيل المقدورات . فوضح الانفصال عن السؤال ، واستثبت الدلالة على أصول أهل الحق ، وهى غير مستقيمة على مذاهب المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أنهم جوّزوا تقــدير حالة تثبت فيها القدرة مع ارتفاع الموانع وإمكان وقوع الفعل ، ثم يمتنع وقوع الفعل بالقــدرة ، وذلك أنهم قالوا : لا يستحيل وقوع المقدور بالقدرة الحادثة فى أول حال حــدوثها ؛ والموانع مرتفعة ، ووقوع الفعل ممكن على الجملة .

والوجه الثانى أن نقول : هذه الدلالة مستندة إلى إثبات القدرة ، وقد نفى المعتزلة القدرة ، ولزمهم من نفيها نفى كون القديم قادراً على ما سنوضحه فى الصفات، إن شاء الله عز وجل .

وقد حرر المعتزلة دلالة أسندوها إلى حكم القدرة ، وسلكوا فيها منهجاً آخر . ٢٤٨ وذلك أنهم قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لزم أن/يكون كل واحد منهما قادراً لنفسه، ومن حكم الوصف الثابت للنفس ، إذا كان متعلقاً ، أن يعم فى تعلقه . فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، ولو أراد مراداً واحداً ، وجب ثبوت ذلك المراد بينهما ، وهذا إثبات مقــدور بين قادرين ،

وهو مستحيل . ففرضوا الدلالة على الاتفاق فى الإرادة . وهذا الذى ذكروه غير سديد على أصلهم ، فإنهم لا يصح منهم منع مقدور بين قادرين على ما أشرنا إليه . وسنبسط القول فيه فى أحكام القدر[1] إن شاء الله .

ثم نقول : أنىّ يستقيم ذلك فيكم مع مصيركم إلى أن مقدور العباد ليس بمقدور لله من حيث اختص العباد بالاقتدار على مقدوراتهم ، فكيف يستقيم ذلك ممن يدعى لزوم عموم التعلق فى الصفة الراجعة إلى الذات ؟ فبطل ما قالوه من كل وجه . ويصدهم عن ذلك نفيهم القدرة مع استحالة حكم القدرة دون القدرة .

ونطرد هذه الدلالة على أصول أهل الحق على أحسن وجه ، وذلك أنا لو قدرنا اتفاق القديمين فى الإرادة ، للزم منه أن يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الثانى عين مراد الآخر ، ويقصد كل واحد منهما إيجاد مقدوره ، فيفضى ذلك إلى امتناع مقدوره أو وقوعه عن قدرتيهما ، ويؤدى ذلك إلى وقوع خلق من خالقَيْنِ .

فإن قال قائل : كيف يصح لكم ذلك ، مع تجويزكم مقدوراً بين قادرين ؟

قلنا : إنما جوزنا كون المقدور بين قادرين من وجهين مختلفين . فأما أن نجوز وقوع خلق من خالقين ، فلا . وإيضاح القول فيه أن الوجه الواقع بقدرة الله فى مقدور العباد ، لا يقع بقدرة العبد . والوجه الواقع بقدرة العبد ، وهو الكسب ، لا يقع بقدرة الرب ، فما تعلقت القدرتان بوجه واحد ، وكأنهما على التقدير متعلقان بمقدورين ، وليس كذلك الخلق .

فإن قيل : فما دليلكم على منع خلق / من خالقين ؟ ٢٤٩

قلنا : هذا مما سنستقصى ذكره فى كتاب « القدر » إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : القدرر .

والذى يقع به الاستقلال ها هنا أن نقول : لو قدر خلق بين خالقين ؛ فلا يخلو كل واحد منهما أن يكون بحيث لو انفرد ، تصور منه إيجاد المقدور ، أو كان بحيث لو انفرد ، لم يتصور منه إيجاد المقدور . فإن كان كل واحد منهما بحيث لو انفرد تصور منه إيجاد المقدور ، فأثر قدرته عند تقدير الاجتماع ، كأثر قدرته عند تقدير الانفراد . ثم القدرة عند تقدير الانفراد تؤثر فى إيجاد الذات فلتؤثر عند الاجتماع ، وإذا أثرت عند الاجتماع ، نفت القدرة الثانية ، ولم يبق لها أثر(١) . ولو قدر كل واحد منهما غير مستقل بالاختراع عند الانفراد ، ولا يتصور تأثير القدرة عند الاجتماع ، فإن المسألة مفروضة فى مخترع واحد ، ومن حكم الواحد أن يستحيل ببعضه . فإذا لم تؤثر قدرة أحدهما عند الانفراد ، فلا أثر لها أصلا سواء قدر منفرداً أو مع غيره .

وهذا رمزنا إلى الدلالة ، وفى بسطها ، خروج عن مقصدنا ، وجزم بشرط الكتاب ، فإن من شرطنا فيه محاذرة التكرار ما أمكن .

واعلموا — وفقكم الله — أن المتأخرين من المعتزلة لما استيقنوا اضطراب أدلة التوحيد على قضية أصولهم ، وعلموا أنها لا تستقيم على قواعدهم ، أبدوا عند ذلك طريقة ، انسلوا بها عن ربقة الدين ، فقالوا : ليس فى العقل ما يدل على الوحدانية ، وإنما سبيل معرفتها الشرع .

قال القاضى رضى الله عنه : وإنما العجب من أقوام يستقصون عقولا تستدل فى الرؤية وخلق الأعمال ، وأبواب الهدى والضلال بالأدلة السمعية ، ويزعمون أن مدارك العقائد العقول ، ثم يكبهم الله لمناخرهم ، ويركسهم على رءوسهم ، حتى يعترفوا بأن التوحيد لا يثبت عقلا . ولولا/ورود السمع لجوزنا إثبات آلهة . ٢٥٠

(١) فى الأصل : أثراً .

ثم الذى ذكروه رجوع إلى السمع ، ورد له . فإن أرباب التأويل أجمعوا قاطبة على أن قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا[1] » من حجاج القرآن. وليس الغرض منه إنباء عن مغيب ، وإخبار عن مجوّز ؛ بل مساقه مساق الاحتجاج . كقوله تعالى فى الرد على من أنكر الحشر واستبعد إعادة العظام بعد ما رُمّت : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » [2] . فكان ذلك احتجاجا من الله على المنكرين للإعادة، المعترفين بالبداية والنشأة. فقد صرحت الآية فى التوحيد بالاحتجاج العقلى بإجماع الأمة. فمن زعم أنه ليس فى القرآن حجة مفضية إلى درك الوحدانية، فقد راغم نص الكتاب، ولم يستند بالاسترواح إلى السمع إلا التكذيب به ، عصمنا الله من الخبال فى الدين والضلال المؤدى إلى محادّة المسلمين .

ثم نقول لهؤلاء : لو قدرنا قديمين متساويين فى كمال الاقتدار ، وصورنا اختلافهما فى المراد ، فلا يكون أحدهما بإيجاد مقدوره أولى من الثانى على ماقدمنا تقديره . فلو جعلنا ذلك من جائزات العقول ، لزم فيه تجويز ثبوت قادر مع استحالة وجود مقدوره ، ومع ارتفاع الموانع والدوافع . فمن ساغ ذلك فى عقله فليسوغ ثبوت مقدور بلا قادر ، فإنه إن لم يبعد ثبوت قادر مع استحالة المقدور الممكن ، لم يبعد ثبوت المقدور مع انتفاء القادر. ثم يلزم من ذلك إبطال العقليات والسمعيات جميعاً ، وذلك لأن الآيات المشتملة على التوحيد ليست من المعجزات فى أنفسها ، إذ الإعجاز لا يتحقق بالآية والآيتين ، وإنما نعرف ثبوت آحاد الآى مترتباً على ثبوت صرف المبلّغ . ولا يثبت صدق المبلغ إلا بالمعجزة ، ثم لاتدل المعجزة إلا بعد أن / يثبت فعلا لله سبحانه وتعالى . فبم تنكرون على من يزعم أنها وقعت من غير قادر ؟ ٢٥١

فإن قالوا : يستحيل وقوع مقدور من غير قادر .

---

(١) ٢١ : ٢٢ (٢) ٣٦ : ٢٩

قلنا : إن لم يستحل ثبوت قادر غير ممنوع مع استحالة وقوع مقدوره ، فلا يستحيل ثبوت مقدور من غير قادر أيضاً . فقد وضح بما قلناه انسداد الطرق العقلية والسمعية جميعاً على المعتزلة .

الفصل الثالث : يشتمل على نصب الدلالة على نفى القديم العاجز، وينطوى على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدورات .

فإن قال قائل : قد أسندتم جميع ما قدمتم إلى استحالة ثبوت قديم عاجز، وإلى إيجاب تعلق القدرة القديمة بما لايتناهى، فدُلّوا على مرامكم فى الأصلين، وأقيموا الدلالة على القاعدتين .

قلنا : غرضنا مما قدمناه استحالة ثبوت إلهين متقدسين على النقص ، منعوتين بما يجب نعت الواحد به ، وقد استتب فى ذلك غرضنا. وهذا الذى تطالبون به مما لم نتعرض له فيما تقدم .

ونحن الآن نوضح الحق فى الأصلين مستعينين بالله . فأما القديم العاجز ، فالدليل على استحالته أن العاجز هو الذى يقوم به العجز كما أن القادر هو الذى تقوم به القدرة . فلو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لزم إثبات عجز قديم، وذلك مستحيل. فإن صفة العجز تتضمن حدثه لأن العجز يتضمن امتناع الفعل ويقتضيه ، وهذا معلوم من صفة العجز لا سبيل إلى جحده ، ويستحيل إثبات العجز غير مؤثر فى اقتضاء امتناع الفعل . ولو أثبتنا عجزاً قديماً ، لما كان مؤثراً فى منع الفعل ، فإن الفعل يمتنع وقوعه قديماً من غير تقدير عجز ، وإنما يثبت العجز عن الشىء الذى لولا العجز عنه لصح .

والذى يحقق ذلك أن المستحيلات كاجتماع المتضادات ونحوها ، لما كانت ٢٥٢ مستحيلات من غير تقدير عجز، استحال كونها معجوزاً / عنها . فوضح بذلك أن العجز يتضمن الحدوث . وينزل العجز مما ذكرناه منزلة الحركة من حيث اقتضت

صفة الحركة حدوثا ، إذا هى كون فى مكان بعد الكون فى غيره ، ومن ضرورة ذلك الحدث وثبوت الأولية .

فإن قال قائل : هذا الذى ذكرتموه فى العجز ينعكس عليكم فى القدرة ، فإن من حكم القدرة التمكن من المقدور بها ، كما أن من حكم العجز امتناع الفعل ، ثم أثبتم قدرة قديمة مع استحالة مقدور قديم ، فأثبتوا أيضاً عجزاً قديماً يؤثر فى امتناع فعل فيما لا يزال ، وإن لم يؤثر فى الأزل .

الجواب عن ذلك أن نقول : من حكم القدرة التمكن بها إما فى الحال ، وإما فى المآل . وليس من شرطها مقارنة مقدورها إياها ؛ بل يجوز استئخار المقدور عنها . والذى يوضح ذلك أنا إذا قدرنا جوهراً حادثاً بالقدرة ، فهو فى أول حال حدوثه مقدور ، وإذا نفى ، لم يكن مقدوراً فى الحالة الثانية . فلو علم الله سبحانه وتعالى أن الجوهر سيعدم فى الحالة الثالثة وهو يعيده فى الحالة الرابعة ، فا القدرة على الإعادة فى الرابعة ثابتة فى الحالة الثانية ، وإن لم يتحقق مقدورها معها ، وإنما يقع مقدورها فى الحالة الرابعة ، فلم يمتنع إذاً استئخار المقدور عن القدرة ، إذا كانت القدرة باقية . وإنما يمتنع ذلك فى القدرة الحادثة من حيث استحال بقاؤها ، فلم يبعد أن يكون القديم سبحانه وتعالى على صفة فى أزله يصح منه لأجلها الفعل فيما لا يزال .

ولا يجرى العجز فى ذلك مجرى القدرة ، فإنا صورنا قادراً يمتنع عليه مقدوره لمعنى يقتضى الامتناع ، ولا نتصور عاجزاً عن الشىء مع مقارنة التمكن لعجزه حتى يقال : هذا متمكن مما هو عاجز عنه ، وسيظهر أثر العجز / فى الثانى . وهذا يوضح ٢٥٣ كون العجز مقتضياً امتناع الفعل معه من غير استئخار بخلاف القدرة ، ولذلك جاز منع القادر لو قدرنا قادراً قديماً ، ولا يجوز تمكن العاجز . فهذا أقصى الامكان فى تقدير ذلك .

وقد ذكر القاضى فى « الهداية والنقض » أن نفى القديم العاجز يستدرك سمعاً .

وإنما قال ذلك لاعتقاده لزوم معارضة العجز بالقدرة ، كما قدمناه ، وليس الأمر عندنا كذلك ، والفصل بين العجز والقدرة واضح لا يخفى دركه على متأمل .

والظن بالقاضى أنه اعتضد بالسمع ، ولم يرد دلالة العقل . وهذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ، فإنه لم يصرح برد دلالة العقل . ولو اعتقد بطلانها ، لما تحاشى من التصريح به ، فليس من دأبه التغطية والتمويه . وهذه الدلالة لاتستقيم على أصول المعتزلة ؛ وذلك أنهم زعموا أن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، كما تتقدم القدرة على المقدور عليه على ما سنقرره فى القدر إن شاء الله

فإن قيل : قد وبختم المعتزلة فى الاستشهاد بالأدلة السمعية ، ثم وقعتم فيما منه فررتم . فالجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أن نقول : نحن لم نبطل دلالة العقل، بل قررناها قرارها، واعتضدنا بدلالة السمع تيمنا ، وأنتم أبطلتم دلالات العقول .

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : أنتم سددتم مدارك العقل فى نفى قديمين ، إلهين كاملى الاقتدار ، فجركم ذلك إلى اضطراب المقدورات ، وذلك يفضى إلى رد السمع ، ونحن إن قدرنا عاجزاً قديماً عقلا ، فليس فى ذلك مايقدح فى أحكام القدر، فافترق مذهبانا .

فإن قال قائل : هذا كلامكم فى نفى قديم عاجز ، فما الدليل على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى ؟

٢٥٤ قلنا : قد ذكر أهل الكلام فى ذلك طرقا لا نرتضيها/ونحن نشير إليها ، ونبدى وجوه القدح فيها ، ثم نذكر الطريقة المرضية .

فمما ذكروه أن قالوا : لو لزم أن يقدر القديم على بعض المقدورات ، لوجب أن يكون عاجزاً عنها ، وقد قدمنا استحالة العجز [على] القديم ، وهذا فيه نظر . إذ للمعترض أن يقول : لا نقدر على بعض المقدورات ولا نعجز عنه ، كما

لا يقدر الواحد منا على الألوان ، ولا يعجز عنها . والتقصى عن هذا السؤال تكلف .

ومما ذكر فى ذلك أن القدرة لو صلحت لإحداث شىء ، لوجب أن تصلح لإحداث كل شىء جائز ، لأن حقيقة الحدوث واحدة لا تختلف ، والقدرة الصالحة لوجه منته ، صالحة لجميع وجوهه ، وهذا فيه نظر عندنا .

وللمعترض أن يقول : إذا نفينا الحال ، وقلنا : إن الجوهر يخالف العرض بما اختص به فى خاصيته ، وخاصيته غير وجوده ، فلزم من ذلك اختلاف الوجودين ، وفيه إبطال الدليل .

وإن قلنا بالحال ، فالدليل مع القول بها مدخل أيضاً . فإن جميع صفات الجوهر تثبت بالقدرة عند أهل الحق . فللمعترض أن يقول : إن استواء وجود الجوهر والعرض ، [وإن] لم تستوى صفاتهما ، فيجوز أن تصلح القدرة لأحدهما دون الثانى .

والذى يجب التعويل عليه فى ذلك أن نقول : نحقق انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد من غير تقدير ثان ، ثم ننعطف على غرضنا فى تقدير قديمين. فالدليل على انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد ، أن مقدوراته لو تناهت وانتهت، وبقيت قدرته فيما لا يزال من حيث ثبت قدمها واستحال عدمها ، والفعل فيما لا يزال ممكن ، فيستحيل تناهى المقدور مع بقاء القدرة . إذ لو جاز ذلك فى وقت ، جاز فى كل وقت .

فإن قال قائل : لا نلزمكم تناهى المقدورات من هذا الوجه ، بل نقول : ما المانع من تعلق قدرة القديم ببعض الأجناس على أن لا تتناهى آحادها ، ولكن القدرة لا تتعلق ببعض الأجناس .

قلنا : هذا / باطل ، فإن الذى صورتموه لا يخلو : إما أن يكون محالا أو ٢٥٥

جائزاً . فإن كان محالا، فليس فى الانكفاف عن المحالات قصور فى القدرة ، وليس المحال مقدوراً فيسأل عن تعلق القدرة به .

وإن زعم السائل : أن الذى سألت عنه ، جنس ممكن وقوعه ، جائز حدوثه .

فيقال له : أيجوز حدوثه بنفسه أم لا يجوز ذلك ؟

فإن زعم السائل أنه يجوز حدوثه بنفسه ، فقد رد قضية العقل. ويلزمه تجويز وقوع كل حادث من غير قدرة ، وهذا يفضى إلى رد أصل القدرة .

وإن قال : إنما يجوز وقوعه بالقدرة الحادثة ولا يتعذر وقوعه إلا بالقدرة القديمة .

قيل له : فإن ما استحال أن يقع بالقدرة القديمة ؛ استحال أن يقع بالقدرة الحادثة ،فإن القدرة الحادثة واقعة بالقدرة القديمة فكيف، يقدرالقديم على اختراع قدرة على مقدور ، وجنس ذلك المقدور ليس بمقدور له ؟

فإذا وضح ذلك فىالواحد رجعنا إلى تقدير القديمين ، فلا يخلوا حالهما: إما أن يكون كل واحد منهما ناقص المقدور ، أو يكون أحدهما كامل المقدوردونالثانى. فإنتناهى مقدورهما جميعاً ، لزم من ذلك مايلزم من تناهى مقدورالقديم الواحد، وإن عمّ تعلق قدرة أحدهما دون الثانى ؛ فيجرى فى القدر المقدورلأحدهماالتمانع، كما قدرناه فى القادرين للذين لاتتناهى مقدوراتهما .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن مقدور الأقدر منهما يقع ؟

قلنا : هذا محال ، فإن القديمين استويا فى وجه الاقتدار فيما استويا فى الاقتدار عليه . فانفراد أحدهما بأجناس من المقدورات لا تثبت له مزية فيما تساويا فيه ، وهذا فصل نوضحه فى أحكام القدر ، إن شاء الله .

فهذه جمل مقنعة فى التوحيد ، منبهة على جميع أطراف الكلام ، لا يشذ منها مقصد معنوى إن شاء الله . ثم إن شيخنا عقّب التوحيد بالإعادة . / ونحن نرى ٢٥٦ تأخيرها إلى أخريات الكتاب ، والله الموفق للصواب .

القول فى الجسم ومعناه

اختلف الناس فى حقيقة الجسم وحدّه . فالذى صار إليه الفلاسفة : أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة . وربما عبروا عن هذا المعنى بعبارات ، ومحصول جميعها واحد . فقال بعضهم : الجسم : هو الذاهب فى الجهات ، وعنى بالذهاب فيها ما قدمناه من جهة العَرْض والطول والعمق .

وقال بعضهم : الجسم هو الذى له الأبعاد الثلاثة ، وفسّر الأبعاد بما قدمناه .

وذهب الصالحى إلى : أن الجسم هو القائم بنفسه .

وذهب هشام فى آخر أقواله إلى : أن الجسم إذا سمىّ به الإله تعالى ، وقيل : هو جسم لا كالأجسام ، فالمراد به أنه شىء لا كالأشياء .

واختلفت مذاهب الكرامية فى الجسم . فذهب شرذمة منهم إلى أن الجسم : هو الموجود . وصار آخرون إلى أن الجسم : هو القائم بالنفس . وذهب الاكثرون منهم إلى أن الجسم : هو الذى يماس غيره من إحدى جهاته . وهؤلاء افترقوا ، فصار صائرون منهم إلى تجويز المماسّة من جهة تحت ومنعها من سائر الجهات .

وذهب آخرون إلى تجويز المماسّة من سائر الجهات . وألزم هؤلاء تجويز ذلك ليكون القديم محاطاً بالأجسام ، فالتزموا ذلك ، ولم يكترثوا به .

والذى صار إليه أهل الحق أن : الجسم هو المؤلف والمتألف . والدليل على ما صرنا إليه أن نقول : وجدنا أهل اللسان ، إذا راموا الإنباء عن مفاضلة بين شخصين فى الضخامة والعبالة ، وكثرة الأجزاء يقولون : هذا أجسم من هذا ،

فقد علمنا قطعاً أنهم قصدوا بإطلاق هذه اللفظة التعرض لتفاضل بين الذاتين ، ثم نظرنا فى جملة صفات الذات وتتبعناها سبراً وتقسيماً ، فعلمنا أنهم لم يريدوا بالأجسم التفاضل فى معنى ، عدا / كثرة الأجزاء والتأليف فيها. ٢٥٧

فإنا لو قلنا : أرادوا بأجسمها أعلمها[1] أو أكثرها[2] حركة أو سكوناً ، إلى غير ذلك من المعانى . فنعلم بطلان جميعها إلا ما إرتضيناه . وإذا ثبت أن الأجسم ينبىء عن التفاضل فى الأجزاء والتأليف ، وهو صيغة مقتضبة من الجسم ، فإذا دلت فى بناء التفضل على المفاضلة فى معنى ، وجب دلالة أصل اللفظ على ذلك المعنى .

والذى يوضح ذلك أن الأعلم لما أنبأ عن التفاضل فى العلم ، وكان مأخوذاً من العلم ، أنبأ أصل العلم عن ما دل عليه الأعلم ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وللخصوم على الدلالة التى ذكرناها أسئلة يهون دفعها . فما راموا الاعتراض به أن قالوا : معولكم على الأجسم ومعناه . والأجسم ليس من لغة العرب ، وربما يسندون ذلك إلى ابن دريد* صاحب « الجمهرة » ، فيقولون : سئل ابن دريد عن الأجسم ، فقال : لا أعرفه .

وهذا الذى ذكروه مباهتة ومناكرة ، لما ظهر واشتهر وانتشر . فإنا نعلم أن من تخلل خلال أعراب البوادى ، وعبّر بالأجسم عن الأضخم ، لما أنكروا عليه

---

(١) فى الأصل : أعلمهما (٢) فى الأصل : أكثرهما

ابن دريد : (٢٢٣ — ٣٢١) هـ

(*) محمد بن الحسن بن دريد الازدى ، من أزدعمان من قحطان ، أبوبكر ، وهو صاحب (المقصورة الدريدية — ط) . ولد فى البصرة . ومن كتبه « الاشتقاق » و « الجمهرة » وغيرهم .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٠ ، إرشاد الاريب ٦ : ٤٨٣ ، وفيات الاعيان ١ : ٤٩٧ ، طبقات الشافعية ٢ : ١٤٥ ، لسان الميزان ٥ : ١٣٢ ، تاريخ بغداد ٢ : ١٩٥)

مقاله . والذى يوضح ذلك أنهم لما قالوا : جَسُمَ المرء جسامة ، كما قالوا : بَدُنَ بدانة ، فأصدروا عن الجسم أو الجسامة وجوه الأفعال ، واشتهر منهم التفعيل ، فيقولون : جَسَّمَ الشىء تجسيماً .

ومن أوضح ما يدل على ذلك إطلاقهم الجسيم ، وهذا من البناء فى القياس المطرد ، يترتب على فَعُل ، يفعل . فإنهم يقولون : كَرُم فهو كريم ، وظَرُف فهو ظريف . ومن ذلك قال أهل العربية لما قيل لهم: الأفعل على اقتضاء المفاضلة ، إنما يجرى فى الأفعال الثلاثية دون غيرها ، ونحن نجد العرب تقول : فلان أفقر من فلان ، وما استعملوا فيه فعلا ثلاثياً .

فقالوا مجيبين : من أصل لغتهم تقدير الفعل الثلاثى صادراً من الفقر ، وإن أضافوه فى الاستعمال ، ولم يذيعوه / فى مجارى الكلام . ويدل عليه قولهم : فقير ، ٢٥٨ فإنه دليل على ترتبه على فَقُر . ومهما استبان استعمال الفعل ثلاثياً من الجسم ، فلا منع فى استعمال الأفعال إذا لم يكن فى الأصل مختصاً بالخلق اللازمة والألوان .

ثم نقول : إن ناقش مناقش فى الأجسم ، فلا مناقشة فى الجسم ، ولاشك أن المراد به معنى المبالغة . ثم تلك المبالغة المرادة باللفظة لا ترجع إلا إلى كثرة الأجزاء أو تألفها . وغرضنا يستتب ببناء واحد .

ومما اعترض به الجهلة على ما قدمناه أن قالوا : بناء الأفعل قد يرد على غير إرادة المبالغة ، ومنه قول القائل :

قبحتم بآل زيـــد نفـرا   ألأم قوم أصغراً وأكبراً

وكذلك قالوا : قول القائل: الله أكبر ، ليس المراد به تعرضاً لمفاضلة ومبالغة ، بل المراد به الله الكبير . وكذلك المراد بقوله : وهو أهون عليه ، أى وهو هين عليه .

وهذا الذى ذكروه خروج منهم عن مقصدنا ، وإعراض عما رمناه . وذلك

أنا لم نقل الأجسم ينبيء عن التفاضل لبناء به ، بل قلنا : إنهم يطلقونه على إرادة المبالغة ، ويقولون فى الشخصين اللذين اختص أحدهما بالبدانة والعبالة ، والثانى بالنحول : هذا أجسم من هذا ، وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره . فلايخاص الخصم عن ذلك تصويره بناء فى غير المبالغة بعد ما وضح إرادة المبالغة .

على أنا لو رددنا إلى قياس الأبنية ، لما كان ما قالوه منافراً لما أبديناه . فإن الأفعل إذا استعمل مع من ، أنبأ عن مبالغة لا محالة ، ولو قدر مفصولا عن من، مجرداً عنها ، لا نقسم بعد ذلك مذاهبه ، والأغلب عليه مبالغة . والذى استدلانا به مقرون بمن .

ومما يحاولون به قدحاً أن قالوا : لو صح ماقلتموه ، لصح إطلاق الأجسم فى الجمادات صحته فى الحيوانات ، فإن التفاضل فى كثرة[1] الأجزاء / والتأليفات يتحقق فى الجمادات ، تحققه فى الحيوانات . ٢٥٩

وهذا الذى ذكروه من أظهر آيات الجهـــل بمذاهب اللغات . فإن أصول الاشتقاقات لا يجب طردها . وقد يشذ منها بعض المسميات ، وقد يختص الاسم فى عموم الاستعمال وعليه العرف ببعض المسميات ، وإن اقتضى أصل الوضع والإشتقاق عدم الإختصاص .

والذى يوضح ذلك قطعنا أن الدابة مشتقة من الدبيب ، وموضع الاشتقاق يتضمن تسمية كل من دبّ ودرج دابة أو داباً ، ولكن غلب الاستعمال فى بعض الأشياء ، وأمثال ذلك لا تنحصر فى اللغة . على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى إعتبار الطول والعرض والعمق ، فإن هذه الصفات لا تختص بالحيوان ، بل تتحقق فيها وفى الجمادات ، وإنما كان يكون ما قالوه قدحاً ، لو لم نلزمهم على موجب أصلهم مثل ما أزمونا .

---

(١) مكررة فى الاصل .

فإن قالوا : لو كان الأمر على ما قررتم ، لكانت رمانة القبان أجسم من الخشبة العريضة من حيث كثرت أجزاؤها ، وأربت على أجزاء الخشبة . ونحن نعلم أن الخشبة إذا كانت أكبر فى رأى العين من الرمانة فيقال : الخشب أجسم من الرمانة ، وهذا الذى قالوه يناقض ما قدموه ، فإنهم أنكروا قبل ذلك لفظ الأجسم فى الجمادات، ثم أثبتوا ما أنكروه وألزموه فى معرض آخر. على أنه لا مستروح فيه، فإن من يقدر الخشبة أجسم من الرمانة، يعتقد أن أجزاءها أكثر من أجزائها، ويطلق الأجسم على هذا الاعتقاد بلا شك فيه ، وهو صواب فى مقصد اللغة وإن كان زللا فى المعنى .

على أنا إذا جعلنا الثقل فى الأجرام من الأعراض ، لم نستبعد كون أجزاء الخشبة أكثر من أجزاء الرمانة ، فاندفع ما موهوا به . ومما يعترضون به أن قالوا : نجد العرب تقول : هذا قديم وهذا أقدم / منه ، وهذا حديث وهذا أحدث منه ، ثم لا يرجع قولهم فى الأقدم والأحدث إلى إثبات زيادة يتخصص بها أحد الموجودين ، وهذا غير سديد أيضاً . فإنا نعلم قطعاً أنهم فى إطلاق الأقدم والأحدث يعتقدون تفاضلا فى معنى قدروه ، أصابوا فيه أم أخطأوا ، فهذا إذاً لا يخرم ما مهدناه من اقتضاء المبالغة . ثم إن قدر على أهل اللغات زلل فى المعانى ، فليس ذلك قادح فى موضوع اللسان ، ووجب حمل هذا البناء على المبالغة عموماً . ثم إن صح المعنى فقد تجمّع اللفظ والمعنى . والذى رمنا إثباته معنى صحيح وهو التأليف . ٢٦٠

على أنا نقول : راموا بالأقدم الإنباء عن كثرة مرور الأوقات وكرورها على أحدهما ، وإلى قريب من ذلك أشاروا فى الحديث والأحدث . فاستقرت الدلالة ، واندفع عنها كل ما أوردوه .

فإن قالوا : لو قدرنا عَرْض جوهرين متألفين على العرب ، وراجعناهم فى تسميته جسماً ، لأبدوا فيه أعظم التكبر ، إذ الجسم فى إطلاقهم ينبىء عن الكثافة ، وهم لا يسمون جزأين كثيفا .

قلنا: عين ما أنكرتموه ينعكس عليكم فى الثمانية الأجزاء ، فإنها لو عرضت لما سميت جسما ، ومن شدا طرفاً من التحقيق وأحاط بالجزء الفرد علماً ، علم أن ثمانية من الجواهر إذا تنضدت لم تُرَ فى مجرى العادة ، وكذلك لو بلغت ثلاثين . فاستبان أن ما ألزمونا ينعكس عليهم ، ثم سبيل الجواب على المذهبين أن نتلق من العرب معانى كلامها ولا نحكمهم فيما يدق مدركه . فإذا ثبت إنباء الجسم عن التأليف ، حققناه فى كل متألف ، فهمه العرب أو جهلوه .

والذى يوضح ذلك أن الطول لابد منه فى الجسم ، ثم يكتفى الخصم فى تصوير ٢٦١ الطول بتركب جوهرين من كل قطر . ونحن نعلم أن ذلك لو فصل على العرب لما سموه طولا . وأما من قال : الجسم هو القائم بالنفس ، فكل ماقدمنا رد عليه/، إذ الجسم مما يسوغ التفاضل فى معناه ، وليس كذلك القائم (١) بالنفس . وبقريب من ذلك نرد على هشام فى تسميته وتفسيره الجسم بالشىء ، ونزيده وجها آخر فنقول : أقصى ماتصير إليه أن الرب جسم لاكالأجسام ؛ بمعنى أنه شىء لاكالأشياء، فيلزمك على طرد ذلك تسمية الأعراض أجساماً من حيث كانت أشياء، وهو يمنع تسمية العرض جسماً . فإن اعترف بذلك ، فقد نقض مذهبه ، وإن أبى وامتنع من تسمية الأعراض أشياء فقد جحد اللغة ، وراغم آياً من كتاب الله منها : «وكل شىء فعلوه فى الزبر » (٢) . والمراد بذلك تبديلهم وتحويلهم ، وهو من أفعالهم وأفعال المحدثين أعراض . وقال تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » (٣) إلى غير ذلك من الآيات . ووجه جحده اللغة واضح ، فإن من أنكر تسمية اللون والأصوات أشياء ، فقد راغم . ويتسرع إلى الرد عليه أقل من شدا طرفا من كلام العرب ، وهذا سبيل الرد على الكرامية إذا زعموا أن الجسم : هو الموجود . وهذه مناقشات فى الألفاظ وستأتيكم المعانى فى مواضعها ان شاء الله .

---

(١) فى الأصل : العلم

(٢) ٥٢ : ٥٤

(٣) ٤٩ : ٥٤

فصـــل

مشتمل على ذكر أقل الأجسام

اعلموا وفقكم الله أن الاختلاف فى هذا الفصل يستند إلى ما قدمناه فى حقيقة الجسم . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة وكافة الفلاسفة صاروا إلى أن الجسم هو الطويل العريض العميق .

وقال الجبائى لما سئل عن أقل الجسم فقال : لست أجد فى ذلك حداً ، فإن العرب لم تتعرض لتحديد أقل الجسم ، ولكنى لو قربت فيه القول لقلت : أقل الأجسام تقريباً ثمانية أجزاء تنطبق أربعة منها على أربعة . وذهب بعض أتباعه إلى قطع القول بأن أقل الأجسام : هو المتركب من ثمانية . ولا معنى لترديد القول فى ذلك ، فإن الطول والعرض والعمق لا يتحقق إلا عند انطباق الأربعة على أربعة ، / فلا معنى للتردد مع القطع . ٢٦٢

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن : أقل الجسم ما تركب من ستة . ويثبت ثلاثة على ثلاثة . وصار إلى أن العرض والطول والعمق يتحقق فى هذا الشكل . ثم قال : أقل رتبة الجسم الكثيف ستة وثلاثون جزء ، وهو الذى يجمع فيه من أقل الأجسام ستة .

وكل ما ذكروه تحكم لا محصول له . وأول ما نفاتحهم فيه أن نبطل عليهم اعتبار الطول والعرض والعمق ، فنى إبطال ذلك نقض ما اعتبروه .

ثم نقول : إن اعتبرتم الطول والعرض والعمق من كل قطر ، كان محالا . فإنا إذا عمدنا إلى أحد أقطار الجسم ولم نتعداه إلى غيره ، فلا تتحقق فيه الأوصاف الثلاثة . وإن اكتفيتم باشتمال الجملة على الأوصاف الثلاثة ، فقولوا : إذا تركب

جوهران ، وانضم إلى أحدهما جوهر آخر، فقد ثبت وصف الطول والعرض والعمق فى جملة هذا المتركب ، وإن لم يقرر فى كل أقطاره .

وهذا واضح فى الرد عليهم ، ولولا أن الكلام فى ذلك يرتبط بمناقشات فى الألفاظ لأطنبنا فيه ، ولكن الذى التزمناه فى ترتيب الكتاب الاعتناء بإيراد المعانى ، والاجتزاء بأقل ما يقع به الاكتفاء فى الألفاظ والظواهر .

فإن قال قائل : فما أقل الجسم عندكم ؟

قلنا : اختلفت عبارات أئمتنا فى ذلك . فقال بعضهم : إذا تألف جوهران فهما جسم واحد .

والذى ارتضاه القاضى وكل محقق من أئمتنا : أن الجوهرين إذا تألفا فهما جسمان ، فإن الجسم هو المتألف ، والمتألف هو الذى قام به التأليف . وقد قام بكل جوهر تأليف ، فلزم [من] تعدد التأليف ؛ تعدد المتألف . ولزم من تعدد المتألف تعدد الجسم / .   ٢٦٣

فإن قيل : فسموا الجوهر الفرد جسماً .

قلنا : لو تصور قيام التأليف به ، وهو فرد، لسميناه جسماً . ولكن لا نتصور ذلك ، والمعوّل عندنا فى اسم الجسم على التأليف ، فهما تحقق ، طردنا الحد . وإن لم يتحقق ، عكسناه . ولا نستبعد ذلك فى أسامى المنتسب . فإنا إذا سمينا موجودين غيرين ، فنسمى كل واحد منهما غيراً لما تحقق كونه غيراً ، وكذا القول فى الخلافين والمثلين .

فهذه جمل تتشبث بالألفاظ فى إطلاق الجسم قدمناها للاعتضاد بها فى بقية المعانى .

القول فى إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسماً

إعلموا أرشدكم الله أن الخلاف فى ذلك يدور بيننا وبين فئتين : إحداهما تخالف فى اللفظ والاطلاق دون المعنى ، والأخرى تخالف فى المعنى . فأما الذين خالفوا فى الاطلاق دون المعنى ، فهم الذين قالوا : المعنى بالجسم الوجود أو القيام بالنفس . وقد قدمنا على هؤلاء صدراً من الكلام ، وسنعقد عليهم فصلا فى آخر الباب ، نوضح فيه امتناع إطلاق ذلك شرعاً .

وأما الذين خالفوا فى المعنى؛ فهم الذين لم يتحاشوا من إطلاق القول بأن القديم متركب من أجزاء وأبعاض تعالى الله عن قولهم .

فنبدأ بالرد على هؤلاء ، وقد قدمنا تفاصيل مذاهبهم فى أول باب المثلين .

والعمدة فى الرد عليهم أن نقول : لو تركب القديم من جزئين فصاعدا ، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات إما أن تقوم بكل جزء ، وإما أن تقوم بواحد من الأجزاء المتركبة ، وإما أن تقوم كل صفة بجميع الأجزاء ، ونفرض ترديد الكلام فى التقسيم فى صفة واحدة ليكون الكلام أحصر .

فإن قال الخصم : تقوم بكل جزء قدرة ، فلزم منه أن يكون كل جزء مخترعاً ، وفيه تصريح بإثبات إلهين أو آلهة . فإن الذى نمنعه ونحيله ونقيم على استحالته واضح الأدلة ثبوت قديمين مخترعين سواء قدراً متصلين أو منفصلين ، ولا اختصاص لدلالة التمانع وغيرها من الطرق المفضية إلى ثبوت الوحدانية بمنفصلين ؛ بل اطرادها فى المتصلين كاطرادها / فى المنفصلين .

٢٦٤

وإن زعم الخصم : تقوم بأحد الأجزاء المتركبة ، فيلزم من ذلك تخصص ذلك الجزء بكونه مقتدراً ، خالقاً ، إلهاً ، وإذا خلا سائر الأجزاء عن القدرة وجب أن يتصف بأضدادها ، وفى ذلك مصير إلى إثبات قديم عاجز مع إثبات

قدماء غير قادرين ، وغير صفات للقديم القادر ، فإن كل جزء مقدّر ليس بصفة للجزء الذى قامت به القدرة .

على أن القول بذلك يلجىء صاحبه إلى التحكم من غير تحصيل ، إذ ليس بعض الأجزاء فى اختصاص القدرة به أولى من بعض .

ولو قال الخصم : تقوم القدرة الواحدة بجميع الأجزاء المتألفة ، كان ذلك محالا ، فإن المعنى الواحد لا ينقسم على ذوات ، ويستحيل قيام المعنى الواحد بذاتين قائمتين بأنفسهما ، ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد واحد بجملة جواهر العالم ، وكذلك سبيل الإلزام فى كل عرض . فإذا بطلت هذه الأقسام ؛ لم يبق بعد بطلانها إلا القطع بإتحاد الإله ، وانتفاء التركب والتألف عنه .

فإن قال الخصم : بم تنكرون على من يزعم أن القدرة تقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم منها للجملة دون المحل على الاختصاص ؟

قالوا : وهذا كما أن العلم يقوم بجزء واحد من قلب الإنسان ، والعالم بذلك العلم جملة الإنسان .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذهب الخصم . فمن قضية أصولنا أن الحكم الذى يوجبه المعنى يختص بالمحل الذى قام به المعنى ، ولا يتعداه أصلا . فالعالم من جملة الإنسان الجزء الذى قام به العلم ، والجملة لا توصف بحكم العلم ، وسنوضح ذلك فى صدر التعديل والتجوير عند ذكرنا اختلاف الناس فى الإنسان والمكلف على التعيين . فهذه هى الدلالة السديدة ، وبها تعتضد كل نكتة تذكر فى نفى التجسيم ، وسنوضح إضطرابها على المعتزلة .

وما تمسك به القاضى أن قال : من أثبت القديم جسما متركبا فمن قضية أصله أنه متحيز ، وأخص وصف الجوهر تحيزه/ ، فلو ثبت للقديم أخص وصف الجوهر، ٢٦٥ لزم مساواته للجوهر فى جملة صفاته ، إذ يستحيل اجتماع المجتمعين فى أخص

الأوصاف مع اختلافهما فيما عدا الأخص من الصفات . وهذه الدلالة قد بناها القاضى ، رضى الله عنه ، على أصل له قررناه فى حقيقة المثلين ، وذلك أنه يقول : المجتمعان فى الأخص يجب اجتماعهما فيما عداه . ثم له فى ذلك طريقان :

يقول فى أحدهما : الاجتماع فى الأخص علة فى الاجتماع فى سائر الصفات .

ويقول فى طريقة أخرى : الاجتماع فى سائر الصفات واجب عند الاجتماع فى الأخص وليس الاجتماع فى الأخص علة موجبة . وعلى موجب الطريقين تستمر الدلالة .

ومن قال من أصحابنا : يجوز الإجتماع فى الأخص مع الإختلاف فى سائر الصفات ، لم يرض التمسك بهذه الدلالة ، وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً .

ومما نستدل به على غلاة المجسمة ، وهم الصائرون إلى أن القديم تعالى عن قولهم ، محدود تحيط به أقطار ، وتحصره محاذ ، ومقابلات، ويجوز عليه التحول والانتقال والنزول والصعود ، فهذا ماصار إليه معظم المجسمة .

وسبيل الكلام عليهم أن يسألوا عن دلالة حدث العالم ، فإن ترددوا فيها ، ولم يستقلوا بإيرادها ، بانَ عجزهم عن قاعدة الدين ، وأصل المعارف . فإن السبيل الذى به نتوصل إلى معرفة المحدِث ثبوت الحدث .

وإن راموا ذكر الدلالة على حدث الأجسام ، لم يطردوا دلالة إلا نقرر عليهم مثلها فى الجسم الذى حكموا بقدمه ، وتدور عليهم حيرتان : إحداهما القدح فى دلالة حدث العالم ، والأخرى القدح فى قدم الصانع . وطرد دلالة الحدث فى كل من تجوز عليه الانتقالات ، وهذا واضح لامهرب منه ، ولم نبسط قولنا فيه اكتفاء منا بما قدمناه فى حدث العالم .

وقد ينتهى الغلاة من المجسمة إلى أن يقولوا : القديم متصوَّر متشكل / وهو ٢٦٦

على صورة آدم عليه السلام ، ومن انتهى به الجهل إلى هذا المنتهى ، لم يأمن أن يكون بعض من يلقاه فى الطرق آلهة .

وهذا هو الكفر الصراح ، والاسترابة فى المعبود ، وإثباته على وجه يلتبس بالصور والأشكال ، أعاذنا الله من الضلالات ، وهدانا لطرق الرشاد .

ومما نستدل به على الجسمة أن نقول : إذا زعمتم أن القديم تعالى محدود ، فلا تخلون : إما أن تصفوه بكل حد ، وإما أن تصفوه ببعض الحدود . فإن وصفتموه بكل حد ، كان باطلا بضرورة العقل . فإن الحدود متناقضة متنافرة ، لا يجوز تقدير اجتماعها . فإن من الحدود القصر ومنها الطول ، واجتماعهما محال ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وإن زعموا أنه مختص ببعض الحدود ، وهذه قضية أصلهم ، فإنهم قالوا : هو على مقدار العرش . ومنهم من يقول : إنه أصغر من قدر العرش ، ولكنه أرزن منه . فإذا خصصوه بحد ، تعالى الله عن قولهم ، قيل لهم : ليس بعض الحدود فى المعقول أولى من بعض ، بل جميعها فى التجويز بمثابة واحدة ، فيلزم من الاختصاص ببعضها الافتقار إلى مخصص . وأصل هذا الاعتبار سائر أجسام العالم ، فإنها لما اختصت بأقدار وحدود ، وجاز فى العقل تقديرها على غير ما هى عليه من حدودها ؛ فنعلم بذلك افتقارها إلى المدبر والمقدر .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الذى ذكرتموه ينعكس عليكم فى سائر صفات الإله ؟ فإذا قال القائل : يجوز أن يختص الحى بالعلم ، ويجوز أن يختص بالجهل ، وإذا اختص القديم بالعلم وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص . قالوا : فإن لم يلزم هذا السؤال ، لم يلزم ما قلتموه .

والجواب عن ذلك أن نقول : العلم مما وجب لله وقامت الدلالة على وجوبه له ، وانتفى الجواز عنه ، ولم يتقابل فيه جائزان . فيلزم من الاختصاص بأحدهما المخصص . وذلك أن الفعل المحكم دل على العلم/ودلت استحالة تسلسل الحوادث إلى ٢٦٧

غير أول على قدم العلم . فقد ثبت إذاً وجوب العلم ، وكذلك القول فى سائر الصفات . وليس كذلك حد مخصوص ، فإنه لا دليل فى العقل لا من جهة الفعل ولا من غيره يخصص حداً من بين الحدود . إذ سبيل إثبات الصفات على الوجوب دلالة الأفعال أو نفى النقائض . والاختصاص بحد ، لا يرشد إليه فعل ولا يدل عليه طريق انتفاء النقائض . فوضح بذلك أنه ليس بعض الحدود أولى فى التجويز من بعض .

والذى يقرر ما قلناه ، وهو الذى يقطع تشغيب المعترضين ، أن نقول : لو جاز تقدير حد على الوجوب ، لجاز لمن يقول بالدهر أن يقول : الفلك مختص بحد لا يجوز تقدير المزيد عليه والنقصان عنه ، وحده واجب لا يعارضه حد يجوز فليس قول المشبهة بأسعد من ذلك . فلو جاز لهم ادعاء وجوب الحد اختصاصاً من غير أن تدل عليه دلالة ، جاز مثل ذلك فى بعض أجسام العالم ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يعضد ما قلناه أن المحدود الشاغل الحيز ليس بعض الأحياز أولى به من بعض . فإن الجهات متماثلة لا ريب فيها ، وليس الاختصاص ببعضها أحرى من الاختصاص بسائرها . ولو جحد جاحد تماثل الحدود فى الجواز لم يمكنه جحد تماثل الجهات . وسنبسط ذلك فى مسألة الجهة ، إن شاء الله عز وجل .

واعلموا أن ما يدل على نفى المحاذيات ، والتمكن من الأماكن ، والاختصاص بالجهات فهو دليل فى مسألة الجسم . وستأتى أدلة هذه المسائل ، إن شاء الله تعالى .

واستدل شيخنا فى نفى التجسيم بأن قال : لو كان القديم جسماً ، لاستحال وقوع مقدوره إلا فى محل قدرته ، ولامتنع منه خلق الأجسام . وهذه الدلالة تستند إلى أصل يقرره فى خلق الأعمال ، وهو أن : الجسم يستحيل أن يخلق جسماً . والأولى بالمحقق أن يعول فى نفى التجسيم على الدلالة الأولى فهى / العمدة وعليها ٢٦٨ المعول .

ويظهر أيضاً الاستدلال على من جوّز على القديم التحول والزوال ، ولكن تلك الدلالة لا تختص بنفي التجسيم على التمحيص ، بل تتعلق بنفي الانتقالات والتحولات .

وأما الاستدلال بأنه ليس بعض الحدود أولى من بعض ، فسديد . ولكن يَرِد عليه سؤال واحد وهو : أن علم القديم تعلق فى أزله ببعض المعلومات على تقدير حدوثها ووقوعها ، وكان يجوز تقدير تعلق العلم بأمثالها ابدالا عنها ، ثم لم يفتقر العلم فى تعلقه ببعض المعلومات على صفاتها إلى مخصص ، وكذلك يقدح فى الدلالة إثباتنا الصفات السمعية التى لا تدل عليها قضية عقل .

فإن قال قائل : إذا أثبتم يدين ، وتقدير أربعة من الأيدى كتقدير اليدين ، ولا يخصص العقل ببعض ذلك بإيجاب[1] ، ثم لا تستبعدوا ما قلتموه .

ومما يقدح فى الدلالة أن أقصى ما نتمسك به أن الدلالة لم تخصص حداً .

وللقائل أن يقول : هذا تمسك بعدم الدليل . فلم زعمتم أن ما لا يدل العقل على وجوبه لا يثبت له الوجوب . فهذه جمل تقدح فى الدلالة . ولأجل ذلك عولنا على النكتة الأولى ، فهى التى لا قدح فيها . وأما التعويل على وجوب المشاركة فى سائر الصفات عند الاشتراك فى الأخص ، ففيه أعظم النظر ، وقد قدمنا ترديد القول فيه .

فصل

مشتمل على ذكر عجز المعتزلة
عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسما

اعلموا أن ذلك يمتنع عليهم من أوجه : منها : أنهم صاروا إلى أن الواحد

---

(١) يمكن أن نقرأ : بإيجاد .

منا يستحيل أن يكون عالماً قادراً مخترعاً إلا إذا كان مركباً موصوفاً ببنية مخصوصه على ما سنوضح ذلك من أصلهم . ومن قضية مذهبهم أن الشرط يجب طرده شاهداً وغائباً ، وإن امتنعوا من ذلك فى العلل . ولذلك قالوا : كون الواحد منا حياً شرط فى كونه عالماً . فلزم طرد ذلك غائباً ، حتى نقطع بوجوب كونه حياً من حيث كان عالماً . فلئن / جاز طرد هذا الشرط شاهداً وغائباً ، وجب مثله فى البنية ولا مخلص لهم منه . ٢٦٩

فإن قالوا : إنما نشترط البنية المخصوصة لثبوت العلم ، لا لكون العالم عالماً . ثبت العلم غائباً ، للزم الحكم بالبنية . فالجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ذكرتموه باطل من أوجه : أحدها : أنكم عولتم فى دفع السؤال على نفى الصفات ، وسنقيم واضح الأدلة على إثباتها . ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً شرط[1] فى علمه لا فى كونه عالماً ، كما أن بنيته المخصوصة شرط فى العلم لا فى كونه عالماً ؟ وبم تنكرون على من يعكس عليكم ، ويشترط البنية فى كون العالم عالماً ، ويشترط كونه حياً فى علمه ؟ فليس أحد القولين أحرى من الآخر . ولا يرجع بالتفاضل بينهما إلا إلى محض التحكم .

ومما يصد المعتزلة عن نفى التجسيم أن أشياء من الأدلة لا تستقيم على أصولهم ، ومن أقواها ما قدمناه فى صدر الأدلة حيث قلنا : لو تركب القديم لقامت القدرة بإحدى الجزئين أو بكل واحد منهما . وهذا يؤدى إلى إثبات إلهين مخترعين . ودلالة التمانع تنفى ذلك ، وقد بسطنا القول فيه . وهى غير سديدة[2] على مذاهب المعتزلة من أوجه : أحدها : أن التوحيد لم يستقم على أصلهم كما أوضحناه ، فكيف يستقيم الفرع لمن لم يستقم له أصل ؟

ومما يمنعهم من ذلك أنهم جوزوا قيام تأليف بجزئين ، ولم يستبعدوا أن يقوم المعنى الواحد بمحلين . فيلزمهم على ذلك قيام القدرة بالجزئين .

---

(١) فى الأصل : شرطاً . (٢) فى الأصل : سديد .

ومما يمنعهم من ذلك أيضاً قولهم : إن العلم يقوم بالجزء الواحد منا ، والعالم بذلك العلم الجملة دون المحل . فبم تنكرون على من يقول : الجملة المتركبة القديمة عالم واحد بعلم قام بجزء من الجملة ، كما أن الإنسان عالم واحد عندهم ؟

فإن قال قائل : لم تنصفوا المعتزلة ووجهتم عليهم ما لا يعترفون به ، وذلك ٢٧٠ أن قيام العلم بجزء فرع لإثبات العلم / وهم نفوا العلم القديم ، فكيف تقدير قيامه بجزء من الجملة أو بالجملة ؟

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا لا يخلصهم مما أريد بهم . فإنه إذا جاز أن يختص قيام العلم فينا بجزء منا والعالم الجملة دون الجزء الذى هو محل العلم ، فلا يبعد مثل ذلك فى صفة النفس ، فهلا قالوا : إن الجملة عالمة لنفسها ، ولا يقال فى كل جزء إنه عالم لنفسه ، بل يثبت ذلك الحكم للجملة ولا يثبت الآحاد ، كما يثبت الحكم من العلم للجملة دون المحل الذى قام العلم به . فإن لم يبعد أن يختص العلم بمحل ، ولا يكون ذلك المحل عالماً ، لم يبعد أن يختص كل جزء من النفس بصفة نفسية ، وحكم العالم للجملة دون آحاد الأجزاء ، كما أن حكم العلم للجملة فينا دون محل العلم ، وهذا ما لا جواب عنه .

ومما يمنعهم عن نفى التجسيم رجوعهم إلى محض الشاهد فى كثير من العقائد من غير تمسك بمعنى يوجب الجمع بين الشاهد والغائب . وذلك أنهم قالوا : القديم تعالى ليس بمرئى ، ولو كان مرئياً لوجب أن يتصل به الشعاع . فلما طولبوا بالدليل على إثبات دعواهم ، لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بالشاهد .

فقالوا : لا نعقل مرئياً شاهداً إلا فى مقابلة وجهة ، بحيث تتصل به الأشعة ، فقضينا بذلك غائباً .

فقيل لهم : لم قلتم أن ما يثبت شاهداً نقضى بمثله غائباً ؟ ! فعند ذلك ترددوا ولم يبدوا محصولا . فلو جاز المصير إلى محض الشاهد ، جاز للمجسمة أن يقولوا :

لم نشاهد فعالا إلا جسما ، فازم القضاء بذلك غائباً . وهذا ما لا مهرب عنه .

ولو تتبعت المسائل التى راعى المعتزلة فيها محض الشاهد ، لألفيت منها الكثير .
ثم إن المعتزلة طردوا عن أنفسهم شبهاً / فى التجسيم . ونحن نذكرها الآن ونوضح ٢٧١
انتقاضها وبطلانها ، إما على الأصول كلها ، وإما على أصولهم .

فما عولوا عليه أن قالوا : لو كان مؤلفاً لقام به تأليف ، ويستحيل قيام المعنى بذات القديم . وهذا الذى ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها : أنهم أسندوه إلى فاسد أصلهم فى نفى الصفات القديمة ، وسنوضح الدلالة القاطعة على ثبوتها إن شاء الله .

والوجه الآخر فى القدح أن نقول : إن لم يبعد منكم الفصل بين الشاهد والغائب فى حكم العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، حتى قلتم العالم شاهداً يفتقر إلى العلم ، ثم أثبتم القديم عالماً ، مع قطعكم بنفى العلم غائباً ، فبم تنكرون على من يلزمكم مثل ذلك فى حكم التأليف .

ونقول : التأليف شاهداً إنما يتصف بذلك عند قيام التأليف به ويتصف القديم بكونه متألفاً ، تعالى الله عن ذلك ، من غير تأليف ، وهذا لا محيص لهم عنه .

فإن رجعوا فقالوا : إنما نفينا العلم من حيث وجب كونه عالماً ، فاستقل هذا الوصف بوجوبه عن علة تقتضيه ، وليس يتحقق وجوب التأليف .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : بم تنكرون على من قال لكم من المجسمة أن التأليف واجب ، كما أن كونه عالماً واجب ؟

فإن قالوا : قد قام الدليل على وجوب اتصافه بكونه عالماً ، ولم يقم الدليل على اتصافه بكونه مؤلفاً .

قلنا : عدم قيام الدليل على الوجوب لا ينفى الوجوب ، فأقيموا دلالة على نفى

الوجوب . وإن اعترفتم بانتفاء الدليل فى النفى والإثبات ، فشكوا فيما لم تثبت فيه دلالة ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يهذون به كثيراً قولهم : لو كان القديم جسما ، لما كان قادراً إلا بقدرة . فإثبات القدرة القديمة محال . وهذا الذى ذكروه بناء منهم على ضلالاتهم فى الصفات وسنبسط القول / فيها إن شاء الله . ٢٧٢

على أنا نسلم لهم ما راموا جدلا ، ونوضح اضطراب مقالتهم فى كل مسلك ونقول لهم : بم تنكرون على من يزعم أنه جسم قادر لنفسه ، والقدرة لم تثبت شاهداً من حيث كان القادر جسما . وإنما تثبت القدرة عندكم من حيث كان الاتصاف بها جائزاً غير واجب ؟

فإذا قال الملتزم : القديم جسم واجب له الاتصاف بكونه قادراً ، وتنتفى القدرة من حيث وجب الحكم ، فلا يجدون عن هذا الانفصال سبيلا .

ومما يتمسكون به أن قالوا : لو كان القديم جسما ، لوجب أن يكون قابلا للحوادث ، ولو قبلها دلت على حدثه . وهذا غير سديد أيضاً على أصلهم ، فإنه[1] لا يستقيم لهم على إحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . إذ أقصى الدليل فيه أن القديم ، لو قبل الحوادث لم يخل عنها ، وذلك دلالة الحدث . وقد نقض المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث جوزوا قبول الجوهر لضروب من الحوادث كالألوان ونحوها مع جواز التعرّى عنها .

ثم نقول له : بم تنكر على من يزعم أنه جسم قديم يستحيل عليه قبول الحوادث . والجسم الحادث لم يقبل الحوادث لكونه جسما ، وإنما قبلها لمعنى آخر ؟ فلا يجدون عن الجواب عن هذه الطلبة سبيلا .

---

(١) فى الأصل : فان .

وربما استدلوا عند أنفسهم بأن قالوا : لو كان القديم جسما لاستحال منه خلق الأجسام . وهذا أيضاً غير سديد على قواعدهم . فإنه لا يستقيم لهم دليل على إحالة كون الواحد منا خالقاً الأجسام . إذ من أصلهم أنه يجوز أن يقع للواحد منا فعل مباين عن محل القدرة ، متولد عن سبب من الأسباب ، فلا يأمنون مع ذلك تجويز ثبوت الجسم خلقاً لنا متولداً .

ثم المعترض أن يقول : لم يمتنع خلق الأجسام علينا من حيث كنا أجساماً / ٢٧٣ وإنما امتنع ذلك علينا لوجه آخر يذكر فى أحكام القدر ، إن شاء الله عز وجل . فلم تستقم لهم دلالة فى نفى التجسيم . وقد أشرنا إلى أصول عمدهم ونقضها .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها

ومما تمسكوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، ثم تدبرنا أحوال الفاعلين شاهداً ، فلم نجد فاعلا ليس بجسم ، بل استحال ذلك فى الشاهد ، فيجب القضاء بذلك على كل فاعل . قالوا : وهذا كما أن الواحد منا لما استحال أن يكون عالماً من غير علم ، لزم طرد ذلك شاهداً وغائباً . وربما يستشهدون فى شبههم هذه بالوجود فيقولون : لما علمنا وجوب الوجود للفاعل منا ، قضينا بذلك على كل فاعل . فإذا وجب ذلك فى وصف الوجود ، وجب فى الذى تنازعنا فيه .

وهذا الذى ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها أن نقول : قد بنيتم كلامكم على كون الفاعل جسما فى الشاهد ، وهذا مما تمنعون منه . فإن الفاعل عندنا : كل جوهر فرد ، فلا تتصف جملة بأنها تفعل فعلا واحداً . وإذا حرك المحرك يده على الاختيار واقتدار ، فلا نقول صدرت الحركات من جملة اليد ، بل صدر من كل جزء من أجزاء اليد حركة اختص ذلك الجوهر باكتسابها . فاستبان بذلك أن ما ادعوه فى الشاهد فهم منه ممنوعون ، وعن الاستدلال به مدفوعون . ويتضح

ما قلناه بأن نعلمهم أن الرب تعالى لو خلق جوهراً فرداً ، وخلق له الحياة والعلم والقدرة ، لكان ذلك ممكناً جائزاً .

واعلموا أنه ليس من فرق المجسمة من ينكر ذاك ، وإنما أنكره المعتزلة دون غيرهم من أصحاب المذاهب . فوضح بذلك بطلان ما عولوا عليه من أمر الشاهد .

٢٧٤ ثم لو سلم لهم جدلا ما ادعوه شاهداً ، وقلنا لهم : كل فاعل من المحدثين جسم / فليس فى ذلك مستروح . فإن ذلك وإن سلم لهم تقديراً ، فلسنا نقول : إنما كان الجسم من حيث كان فاعلا ، فلم نوجب القضاء بذلك على كل فاعل .

ثم أقصى ما تمسكوا به رد الغائب إلى الشاهد من غير تحقيق جمع بينهما . والتمسك بهذه الطريقة يجر إلى الدهر والإلحاد ونفى الإله . إذ لو قال قائل : لم نعقل فاعلا محسوساً إلا حادثاً ، فيجب طرد ذلك . أو قال قائل : لم نشاهد بشراً إلا من نطفة ولا نطفة إلا من بشر ، فيلزم القضاء بذلك إلى غير أول ، فلا يكون المجسم فيما ذكره أسعد حالا ممن يسلك هذه الطرق التى أشرنا إليها . وسنوضح إن شاء الله إبطال الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير علة ودليل وشرط وحقيقة إن شاء الله .

وأما ما أسندوا إليه كلامهم من إثبات العلم شاهداً وغائباً فساقط . فإنا لم نقتصر فى ذلك على مجرد الشاهد ، بل أقمنا الدلالة على كون العلم علة فى كون العالم عالماً . ثم من شأن العلة أن تطرد ، ولو لم تطرد لبطل كونها علة فى كل صورة .

وأما الذى استروحوا إليه من الوجود فباطل . فإنا لم نتوصل إلى العلم بوجود البارى من حيث وجب للفاعل منه الوجود ، بل إنما أثبتنا ذلك بطرق نوضحها إن شاء الله فى الصفات ، منها : أن العدم نفى محض ، والجمع بين تقديره وبين إثبات الصانع تناقض . فهذا سبيل الاستدلال ، لا ما استروحوا إليه من وجود الشاهد .

ومما تمسك به المجسمة أن قالوا : المعلومات تنقسم إلى ما يعلم اضطراراً ،

وإلى ما يعلم استدلالا . وما يعلم استدلالا يستند العلم به إلى المعلوم اضطراراً . فإن كل دليل عقلى ينتهى فى مساقة إلى الضروريات بدرجة أو درجات .

قالوا : فإذا ثبت ذلك بنينا عليه مقصودنا وقلنا : العلم بالإله وكونه فاعلا ليس من خبر الضروريات ، بل يستدل عليه بكون المحدث فاعلا . ثم من شأن المدلول أن يشابه الدليل : إما من جميع الوجوه ، وإما من بعض الوجوه . ومن المستحيل / المصير إلى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من الوجوه . فإنا لو قلنا ذلك ، لزمنا منه نفى الوجود عن الإله ، وذلك تعطيل . فإذا لم يكن بد من تثبيت المشابهة من بعض الوجوه ، فينبغى أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده فى كل فاعل اعتباراً[1] بالوجود : قالوا : والتركب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه ، فوجب طرده . ٢٧٥

وهذا الذى ذكروه اقتصار على محض الدعوى . فما اشتمل عليه كلامهم قولهم : إنا نستدل على كون القديم فاعلا بكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدروه ، فإن كون القديم فاعلا مخترعاً يمكن الاستدلال عليه مع الإضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين .

والسبيل فى ذلك أن يقال : إذا ثبت جواز الفعل واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره إلى فاعل مخصص . فوضح بطلان قاعدة المشبهة .

ومما يشتمل عليه كلامهم مصيرهم إلى وجوب مماثلة الدليل المدلول ، ولو من بعض الوجوه . وهذا جهل منهم بمواقع الأدلة . ولا غرو ، فهم متطفلون بالتمسك بطرائق العقل ، وقد يستدل بالعدم على الوجود ، وبالوجود على العدم ، فبطل قول من ادعى مماثلة المدلول الدليل .

---

(١) فى الأصل : اعتبار .

ومما انطوى عليه كلامهم ، وهو من أعظم الزلل فى الدين ، إفصاحهم بمشابهة الرب سبحانه وتعالى الفاعل المحدث من بعض الوجوه . وقد أبطلنا ذلك فى باب التماثل . واسلك معهم — إن دعت الحاجة إلى تقرير ذلك — طريق القول بنفى الأحوال ليتبين فى أوجا[1] ما تقدر إستحالة التماثل من وجه مع الاختلاف من وجه . ثم نقول : ألستم قلتم لا يجب مشابهة الدليل المدلول من كل وجه ، فلم زعمتم أن التركب من الوجوه التى يجب الاشتراك فيها ؟ فإن رجعوا فقالوا : لا نعقل فاعلا ليس بجسم ، فهو عود منهم إلى الشبهة الأولى . وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً .

٢٧٦ ومما استدل به الكرامية أن قالوا : الموجود ينقسم / إلى ما يقوم بنفسه ، وإلى مالا يقوم بنفسه ، وليس بينهما منزلة ليست فى أحدهما ، كما أن الموجود لايخرج عن أن يكون صفة أو موصوفاً . قالوا : والقائم بالنفس هو المتحيز . وهذا الذى ذكروه لا محصول له .

أما قولهم : ينقسم الموجود إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه ، فصحيح لا مناكرة فيه . وأما قولهم : القائم بالنفس هو المتحيز ، ففى هذا أعظم التنازع . فبم قلتم إن القائم بالنفس هو المتحيز ، فلا يرجعون عند هذه الطلبة إلى محصول إلا إلى التمسك بمجرد الشاهد ، وقد أبطلناه .

ثم نقول : أنّى يستقيم ذلك منكم معاشر الكرامية ، وقد خرجتم عن المعقول ، فأثبتم كائناً ليس بصفة ولا موصوف ، وذلك أن من حقيقة أصلهم : أن ما يقوم بذات الله تعالى من الحوادث ، تعالى الله عن قولهم ، ليست بصفات . إذ لا يتصف القديم بها عندهم ، بل يقوم به قول حادث وهو غير قائل به ، وقد خرج عن أن يكون صفة له . والصفة ليست بموصوفة على أصولهم . فقد أثبتوا قسماً بين الصفة والموصوف .

---

(١) هكذا ولعلها أوج ويمكن أن تكون : ارجاء

ومما نعارضهم به أن نقول : قد أثبتم بين القديم والحدث رتبة خارجة من القسمين ، فكيف تستبعدون قائماً بالنفس خارجاً عن صفة التحيز ولم تستبعدوا شيئاً خارجاً عن وصف الحدث والقديم ؟

ثم نقول : إن كان مرجعكم إلى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهداً عرض ، كما أن الذى يقوم بنفسه متحيز . فإن لزم طرد التحيز فى القائم بالنفس ، لزم طرد وصف العرض فيما لا يقوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم بكون علم الله عرضاً من حيث كان غير قائم بنفسه .

وقد ناقشهم بعض أئمتنا فى إطلاق القيام بالنفس وقال : الجوهر ليس بقائم بنفسه ، وإنما القائم بالنفس هو الله تعالى . وقد قال شيخنا أبو الحسن فى بعض مناظراته مع البغداديين : لا حقيقة للقائم بالنفس شاهداً وغائباً . قال : وذلك رد[1] على أسقف من أساقفة النصارى . واستدل على ذلك بأن هذه اللفظة لم يرد ٢٧٧ بها شرع ، وهى غير سديدة فى موجب الاطلاق ، إلا أن يتجوز بها توسعاً ، وهى موهمة قياماً . ولا معنى لمناقشتهم فى العبارات ما دمنا نجد سبيلا إلى التعرض للمعانى .

ومما تمسك به جملة الكرامية أن قالوا : لو أخبر مخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم ، كان مستنكراً على الوجه الذى نستنكر قول القائل : رأيت السواد والبياض مجتمعين فى المحل الواحد .

وهذا الذى قالوه خلف من القول لا محصول له ، ويتبين الغرض فيه بتقسيم ، وذلك أنا نقول : إن إدعيتم جريان المتنازع فيه واجتماع الضدين مجرى واحداً فى الاستحالة ، فإنكم منازعون فيه . وإن إدعيتم الجمع بينهما فى محض الاستنكار فهو مسلم ولا مستروح . فإن خوارق العادات يستنكر وقوعها ، وإن كانت من

---

(١) فى الأصل : ردا

الجائزات المقدورات . ولو أخبر مخبر عن غيض البحار ، وتقلع الجبال إلى غير ذلك من خوارق العادات ، لايستنكر قوله . ثم لم يتضمن ذلك إخراج ذلك من الجائزات .

ومما يوضح ذلك أن الكرامية والمجسمة ، وإن وصفوا القديم بكونه جسماً ، تعالى الله عن قولهم ، لم يصفوه بكونه صورة على ما ذهب إليه الغلاة من المشبهة .

ثم لو قال قائل : رأيت فعالا ليس بصورة ولا جوارح ، كان ذلك مستنكراً في العادة ، وإن كان القديم عندهم غير متصور ، ولا متصف بالجوارح . فبطل ما قالوه من كل وجه .

ومما تمسك به المجسمة أن قالوا : إذا قلتم أن القديم شيء واحد لا يقبل الانقسام والتبعض ، فيلزم منه أن يكون أصغر الأشياء وأقلها ، فان الجوهر الفرد لما لم يكن متركباً كان أقل قليل ، وهذا ضرب من السخف والخبال . فإن الصغر يعبر به عن الأقدار ، وإنما يتصف بالقدر ما له حظ من المساحة ، وإنما تمسح (١) ما له جرم وتحيز . وما يستحيل تحيزه ،لا يتصف بالأقدار ولا يثبت له حظ من المساحة .

والذى يوضح ما قلناه أن المجسمة [إنْ] وافقونا فى إثبات [أن] علم الله تعالى متعلق بالمعلومات التى لا تتناهى ، لم يجب أن يقال : العلم من حيث لم/ ينقسم يتصف بالصغر والقلة ، فبطل ما قالوه كل من وجه . فهذه جمل كافية فى الرد على من أثبت لله حقيقة الأجسام . ٢٧٨

---

(١) أى أخذ الشيء مساحة

فصل

مشتمل على الرد على من قال : إن الله تعالى جسم وليس بمتألف

قد ذهبت بعض المجسمة إلى موافقة أهل الحق فى تقدس الرب سبحانه وتعالى عن خصائص الأجسام وما يثبت لها من الأحكام . وذهبوا إلى منع كونه مؤلفا، ثم صاروا إلى أن المعنى بكونه جسماً : وجوده أو قيامه بالنفس . ومن سلك هذا المسلك ، آل الكلام معه إلى التنازع فى الاطلاق والتسمية نفياً وإثباتاً .

ومما يفسد هذه الطريقة ويوضح بطلانها، ماقدمناه من إنباء الجسم عن التأليف. فمن أراد صرفه عن وجهه والعدول عن قضيته فى موجب الله ، كان مصدوداً عن ذلك . إذ لا سبيل إلى إزالة قضايا الألفاظ من غير دلالة .

ولو سوغنا تبديل اللغة ، ونقلها عن موضوعها فى المسميات الجارية تواضعاً واصطلاحاً بين فئة من الناس ، فلاسبيل إلى تجويز ذلك فى أوصاف الإله لاجماع الأمة . إذ لو جاز ذلك ، لجاز المطلق أن يطلق لفظ المؤلف ، وإذا روجع فيه فسّره بالوجود . ومهما ثبت إنباء الجسم فى اللغة عن التأليف ، ترتب عليه إمتناع تسمية الإله به ، ولم يجز ذكره فى أوصاف الإله نقلا وخروجاً عن اللغة .

ثم نقول لهم : أنتم لا تخلون فى إطلاقكم الجسم : إما أن تقولوا : أطلقنا ذلك بلا دليل ولا اقتضاء من عقل وشرع ولغة ، وإما أن تسندو مذهبكم إلى دليل فى ظنكم . فإن لم تسندوه إلى دليل ، كان الذى ذكرتموه محض التلقيب، بناء على التشهى والتمنى . ولو ساغ ذلك لساغ إثبات سائر الألقاب كذلك ، لتجوز تسميته زيداً وبكراً وعمرا ، تعالى الله عن قول الزائغين . وإن أسندتم مذهبكم إلى دليل فأبدوه بتكلم عليه ، ولا يجدون إلى إبدائه سبيلا ، إذ مدارك العلوم مضبوطة ، وجملتها لا يتلقى منها ماقالوه . فإن من مدارك العلوم العقل ، ولا يتلقى منه إثبات أصل الأسماء

٢٧٩

فضلا عن تفصيلها . ومن مدارك العلوم موارد الشرع ، وليس فى شىء منها ما سوغ تسميته تعالى جسما ، إذ لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة ولا إجماع . ومن مدارك العلوم فى الأسامى قضية اللغة ، ولو حكمناها فى مسألتنا لما قامت على ما يرومه الخصم ، إذ ليس فى لغة العرب تسمية الوجود جسما ، بل فى لغتهم ما يناقض ذلك . فإنهم يصفون الأعراض بالوجود ، ولو سميت أجساماً أبوه . فإن من سمى علم المرء أو إرادته أو قدرته أجساماً ، كان ذلك عرفاً مستبشعاً فى قضية اللغة . فإذا بطل تلقى مرامهم من هذه الجهات لم يبق إلاّ التحكم المحض .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنا أثبتنا ما قلناه قياساً من حيث ورد فى الشرع إطلاق النفس فى ذكر الله تعالى ، واشتمل على ذلك نص الكتاب. ٢٨٠ فإن الله تعالى قال مخبراً / عن عيسى « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك [(١)] » والنفس تدانى الجسم فى معناها ، فقسناه عليه .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها : أن نقول : لا يسوغ إثبات اللغات قياساً ، وقد أوضحنا ذلك فى أصول الفقه . ثم لو قلنا بتجويز القياس فى اللغات ، لما كان ما قالوه صحيحاً . وذلك أن القياس إنما يسوغ عند مجوزيه ، إذا كان تشبث القياس باشتقاق الاسم المتلقى منه ، ثم طرده فيما يروم فيه القياس . وهذا نحو قياس الفقهاء النبيذ على الخمر تمسكا بمعنى المخامرة أو التخمير . فهذا وجه القياس فى اللغة . ولم يوضح خصمنا اشتقاقاً فى النفس متحققاً [(٢)] فى الجسم فيسوغ له القياس . ثم نقول : من جوز القياس فى اللغات منعه فى أوصاف الإله ، ومن ذلك إمتنعوا من تسميته سخياً ، وإن ثبت جواز تسميته بالجواد إلى غير ذلك .

ثم نقول : لئن جاز لكم ما قلتموه فسموه جسداً وسخياً وشخصا ، قياساً على

---

(١) ٥ : ١١٦ (٢) فى الأصل : متحقق

النفس ، أو افصلوا بين ما ألزمتم وبين لفظ الجسم فى مجارى القياس ، فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

وأقرب الأشياء إلى الإطلاق على قواعد أصلهم كونه جوهراً من حيث قام بنفسه ، فيقال : فهلا وافقتم النصارى وتحكمهم فى تسميته جوهراً ؟ فإن راموا عن ذلك مخلصاً لم يجدوه . ثم نقول : قد أوضحنا منع قياس الجسم على النفس بالطرق التى سلكها القائسون .

ثم نقول : النفس فى وضع اللغة بخلاف الجسم . والدليل عليه أن النفس يجوز أن يؤكد بها كل موجود ، ويجوز أن يعبر بها عن كل موجود فيقال : هذا الجوهر نفسه ، وهذا نفس الجوهر ، وهذا العرض نفسه ، وهذا نفس العرض . فلو استعمل الجسم موضع استعمال النفس فيما ذكرناه ، لم يسغ . فبطل ما قالوه من كل وجه . فهذا وجه الرد على هؤلاء ، وقد أوضحنا طرق الرد على المخالفين فى المغنى .

ومما يجب العلم بتقدس البارى سبحانه وتعالى عنه التحيز والاختصاص بالجهات وضروب المحاذيات . والكلام فى ذلك تتشبث أطرافه بالأكوان . ونحن الآن نذكر غرراً من أحكام الأكوان على إيثار الاختصار منها على جمل من الدقيق والجليل إن شاء الله .

فصل

مشتمل على فصول من الأكوان

فإن قال قائل : قد كثر ترداد الأكوان فى خلل عباراتكم ، فما الذى تعنون بها ؟

قلنا : الكون قد يطلق والمراد به الحدوث ، ثم يعم ذلك جملة الحوادث . وليس

هذا من غرضنا فى هذا الباب . وقد يطلق الكون والمراد بهضروب من الأعراض يجمعها حدّ ، وتحتوى عليها حقيقة . فالكون ما أوجب تخصص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان . ويندرج تحت هـذه الجملة الحركة والسكون والاجتماع ، والافتراق ، والمماسة / على اختلاف فيها . وكل عرض من هذه الأعراض يتضمن ٢٨١
تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان .

فإن قائل قال : سميتم هذه الضروب أكواناً تلقيباً منكم واصطلاحاً ، أم تزعمون أنه إسم لغوى ؟

قلنا : ليس ذلك من الاصطلاحات ، بل هو من محض اللغة ، وذلك أن العرب تقول : كان زيد فى الدار ، وهو كان فى الدار . وليس يعنون بذلك إلا اختصاصه بالذات . وإذا قالوا : زيد كان عندك ، أرادوا بذلك اختصاصه بناحيته وجهته . وإذا نفوا كون زيد فى الدار ، لم يريدوا نفى ذاته ، بل أرادوا نفى كونه . إذ من المستحيل إنتفاء ذاته مع وجودها . فوضـح بما قلناه جريان الكون بمعنى الاختصاص بالأماكن والجهات فى لغة العرب .

فإن قيل : هل تسمون سـائر الأعراض أكواناً أم تخصصون بالأكوان ما قدمتموه ؟

قلنا : ما صار إليه معظم المحققين أن الأكوان هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة ، ولم يطلقوا ذلك على سائر الأعراض . وذهب الأسـتاذ أبو إسحق إلى تسمية سـائر الأعراض أكواناً ، ولم يصر فى ذلك إلى محض التسمية ، بل راعى فيه ضرب من المعنى . وذلك أنه قال : إذا اختص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ، افتقر فى اختصاصه إلى كون يخصصه به . ثم كل عرض مختص بمحل اختصاص الجوهر بمكان ، وإنما اختص العرض بالمحل ، لكون خصصه ، وكونه نفسه .

ولا سبيل إلى أن يقول : اختص الجوهر بحيز لكون ، وكونه نفسه . وجرى

رضى الله عنه ، فى ذلك على قياسه فى بقاء صفات القديم . فإن من أصل أئمتنا أن الباقى باق ببقاء .

ثم قيل :العلم القديم باق عندكم ، ولو بقى لافتقر إلى بقاء ، وهذا يفضى إلى قيام المعنى بالمعنى، وإلى تسلسل القول. فإن العلم لو بقى ببقاء، لبقى بقاءه ببقاء، وتسلسل القول إلى غير نهاية . فقال الأئمة فى الجواب عن ذلك : العلم باق ببقاء ، وبقاؤه نفسه . وهذا أصل عظيم سنوضحه / فى موضعه . وإنما غرضنا من الإشارة إليه التنبيه ٢٨٢ على مقصدنا فى الأكوان .

فلو قال قائل : إذا زعمتم أن كل عرض كون بنفسه ، فاجعلوا كل عرض باقياً ، واحكموا بأنه باق لنفسه ، كما حكمتم بأنه كون لنفسه .

فالجواب عن ذلك أن نقول : لو وصفنا العرض بالبقاء لنفسه ، لجرنا إلى وصفه بالبقاء فى حال حدوثه من حيث كان نفساً ، وذلك محال . وليس فى تسميته كونا استحالة فى أول حال الحدوث .

وهذا الذى ذكره الأستاذ مما انفرد به . فإن الأصحاب إذا قيل لهم : لم اختص العرض بمحله ؟ كان لهم فى ذلك جوابان قد قدمناهما فى صدر الكتاب ، أحدهما : أنه اختص بمحله لقصد القاصد وتخصيص المخصص ، ولا سبيل إلى مثل ذلك فى الجوهر ، فإنه يبقى ويختص بالأماكن فى زمن بقائه . ولا يتعلق به قصد وتخصيص وقدرة فى بقائه ، والعرض يحدث ويعدم فيتحقق تعلق القصد به .

ومن أصحابنا من قال : إن العرض اختص بمحله ، لا لعلة ، بل لنفسه . فأما تقدير كون مصروف إلى نفس العرض ، فما ارتضاه الأستاذ.

فصل

[هل يغاير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا]

قد ذكرنا حقيقة الكون ، وأوضحنا إطرادها فى ضروب من الأعراض ، ثم فصلنا الأكوان وحصرناها فى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف

وهو المماسة . وقد حكى الأستاذ فى دقيق « الجامع » عن بعض المتأخرين من المعتزلة أن الكون يغاير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم ، وهو المعنى ببعض المتأخرين فى كلام الأستاذ وهَمَ الإمام فى قوله . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم وليس كذلك ، بل هو الجبائى أبو على وليس بأبى هاشم .

وحقيقة هذا المذهب أن الجوهر يختص بمكان أو تقدير مكان ، ثم الكون ٢٨٣ يخصصه ويطرأ عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون , وهى أغيار للكون/ المقتضى تخصيص الجوهر بالمكان أو تقدير المكان . وهذا الذى صار إليه هؤلاء يفضى إلى خلط العلل بما يتوقع من المعانى المقترنة بها ، حتى يقال : ليس العلم اعتقاد الشىء على ما هو به ، وإنما هو معنى زائد عليه .

والذى ألزمناهم أولا واضح مما قدروه ، فإنهم أجمعوا على أن حقيقة العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به مع طمأنينة النفس وركونها إلى المعتقد ، فنقول لهم : فاجعلوا الطمأنينة والركن معنى زائداً(١) على الاعتقاد ، كما جعلتم السكون فى المكان زائداً على الكون فيه . وهذا ما لا يجدون فيه فصلا . وعلى نحو ذلك نطرد عليهم الإلزام فى جملة المعانى .

وجملة القول فى ذلك : أن كل حكم لم يتقرر فى المعقول ثبوته دون معنى ، ولم تقم دلالة على إثبات معنى سواه ، ولا يثبت فيه علم ضرورى ، فيجب القطع باتحاد المعنى ونفى ما تقدر سواه . والساكن فى المكان لا بد من أن يكون كائناً فيه ، ويستحيل كونه ساكناً غير كائن . ولم تقم دلالة على إثبات معنى زائد على الكون ، فيجب القطع بنفى ما عداه .

وقد تمسك الأستاذ أبو إسحق عليهم بخرق واحد فقال : إذا زعمتم أن الكون

---

(١) فى الأصل : زائد .

غير الحركة والسكون ، فجوزوا كوناً فى مكان مع الحركة عنه . فإنهما غيران وليسا بضدين . وهذا فيه نظر .

وللخصم أن يقول : الحركة إلى المكان الثانى مشروطة بالكون فيه . والكون فى المكان الثانى هو الكون فى المكان الأول . ومن ذلك استحال الحركة إلى المكان الثانى مع الكون فى المكان الأول .

ومما يوضح الرد على هؤلاء أن نقول : إذا زال الجوهر عن مكان إلى مكان فما معنى زواله ؟ وما المراد بالزوال ؟ فإن قالوا : المراد به الخروج عن المكان الأول ، رجعوا مع ذلك حتى يفصحوا بأنه دخول فى المكان الثانى ، إذ كل دخول خروج بإجماع . ثم لا معنى للدخول / فى المكان الثانى إلا الكون فيه بعد الكون فى غيره . ٢٨٤
فوضح بذلك انصراف الحركة إلى نفس الكون فى المكان الثانى ، فإذاً ثبت أنها كون فيه .

فإن أثبت الخصم ما قدرناه كوناً آخر ، فقد اعترف بكون الحركة كوناً ، أو ادعى بعد ذلك كوناً ثانياً . وليس من ادعى كوناً ثانياً ، أولى ممن ادعى كوناً ثالثاً ، وهذا واضح لمن تأمله .

شبهة المعتزلة

فإن استدل من صار إلى أن الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بأن قال : الجوهر فى أول حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ، فإذا صورنا جوهراً فرداً فليس فيه اجتماع ولا افتراق ، إذ الاجتماع والافتراق إنما يثبتان بين جوهرين ، قالوا : فقد ثبت كون خارج عن الأقسام التى ذكرتموها .

وهذا الذى قالوه غير سديد ، ويتضح الانفصال عنه بأصل فى الأكوان ، وها نحن نقرره : اعلموا أن من المتكلمين من صار إلى أن الجوهر فى حال حدوثه ،

ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولكنه كائن ، والكون به ليس بحركة ولا سكون .
وهذا ما صار إليه الفلاسفة المعترفون بخلق الجواهر . وإنما صار هؤلاء إلى ما قلناه
لأن الحركة إنما هى كون فى مكان بعد الكون فى غيره ، وهى فى التحقيق زوال .
وإنما يتحقق الزوال بتفريغ مكان وشغل آخر . وإنما يتصور ذلك فى وقتين ،
والمسألة مفروضة فى الحالة الأولى . فقد وضح أن ذلك الكون ليس بحركة .
ويستحيل أن يكون سكوناً أيضاً ، فإن الكون ينبىء عن لبث ، وليس يتحقق اللبث
فى الحالة الواحدة ، كما لا يتحقق البقاء فى الحالة الواحدة . ولو جاز وصف الجوهر
فى الحالة الأولى بكونه ساكناً ، جاز وصفه بكونه باقياً . فهذا أقصى ما تمسك
به هؤلاء .

والذى ارتضاه القاضى رضى الله عنه : أن الكون القائم بالجوهر فى حال حدوثه
سكون . وقطع القول بذلك ، إذ لا يكون تقدير الكون حركة من حيث كانت
٢٨٥ الحركة زوالا ، فهو سكون إذاً . واستدل على ذلك بأن قال : إذا بقى الجوهر /
فى حيزه الأول والأكوان تتجدد عليه من حيث استحال بقاؤها ، فإذا ثبت فى الحالة
الثانية كون والجوهر مستقر فى حيزه الأول ، فهذا الكون الثانى من جنس الكون
الأول . فإن خاصية الكون إيجابه تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان . فإذا
أوجب الثانى مع تقدير بقاء الجوهر ما أوجبه الأول ، فقد ثبت بأنهما مثلان ،
ثم الكون الثانى سكون ، فكذلك الأول .

وانفصل القاضى عما قاله ناصر المذهب الأول من قوله إن السكون لبث ،
وليس يتحقق اللبث فى الحالة الواحدة ، فقال القاضى رضى الله عنه مجيباً : هذا
قول من لم يحصل علم الباب ، فإنا لو شرطنا فى تثبيت السكون ما ذكره هذا القائل ،
لما تصور سكون أصلا ، إذ السكون عرض والعرض يستحيل بقاؤه . فما من
كون إلا ويوجد دائماً ، بل يوجد ويعدم كما وجد ، فينبغى أن لا يوصف كوناً
بكونه سكوناً . أو يزعم أن إسم السكون ينطلق على كونين متعاقبين فى وقتين ،
فلا يرجع السكون إلى معنى واحد . وهذا ما لم يصر إليه صائر من أهل التحقيق.

والذى يوضح ذلك : أن الجوهر إذا زال عن مكانه الأول إلى الثانى ، فقد قال المحققون : نفس حركته إلى المكان الثانى سكون فيه ، وسنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله . ومعلوم أنه لم يدم كونه فى المكان الثانى فى أول حال حصوله فيه ، وسمى مع ذلك ساكناً . فبطل التعويل على ما قاله هذا القائل .

وليس ذلك كما استشهد به هؤلاء من إطلاق لفظ البقاء ، فإنه يستحيل أن يقال: بقى الشىء وقتاً واحداً . ولا بعد فى أن يقال: سكن وقتاً واحداً .

وسلك الأستاذ أبو اسحق طريقة تدانى القاضى ، وذلك أنه قال : السكون فى الحالة الأولى سكون فى حكم حركة . فأما كونه سكونا فقد حققناه . وإنما كونه هو فى حكم حركة فإنما أراد به كون ليس قبله كون . وهذا عين مذهب القاضى . فإذا وضحت هذه الطريقة فوجه الجواب / مترتب عليه . فإن المخالف زعم أن الكون فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا سكون . ونحن قد أوضحنا كونه سكوناً ، وفيه دفع السؤال . ثم نقول : لو قدرنا فى الحالة الأولى كوناً ليس بحركة ولا سكونا ، فلم زعمتم أن الكون فى الحالة الثانية ليس بحركة ولا سكون ؟ ولو جاز التسوية بين الحالتين واعتبار إحداهما بالأخرى ، لجاز أن يقال : تمتنع الحركة والسكون فى الحالة الثانية كما إمتنعا فى الحالة الأولى ، وهذا ما لا مخلص لهم منه . ٢٨٦

ومما يتمسكون به أن قالوا : إذا زعمتم أن المماسة معنى زائد على الاجتماع ، فبم تنكرون على من يقدر الأقسام التى ذكرتموها زائدة على الكون ؟

قلنا : اختلف أئمتنا فى ما ذكرتموه من المماسة ، والأولى إفرادها بالذكر بعد ذلك .

فصل

[فى ذكر بعض تمويهات النظّام]

اعلموا وفقكم الله أن النظام لما نفى تناهى الجواهر ، وألزم على قضية مذهبه ألا تنقطع مسافة أبداً ، ولا ينتهى متخط من قطر إلى قطر على ما سبق إيضاح القول فى صدر الكتاب . فقال النظام : إنما تنقطع المسافة بتخلل الطفرات . وقد ذكر نا مراده بها ، فلما أنكر عليه مقاله وسفه فيه عقله، تشبث بضروب من التمويهات، وصور أنواعا من الاشكال. ونحن نذكر ما نتوقع فيه الغموض والاشكال، وننفصل عن تمويهاته مستعينين بالله تعالى .

فمما تمسك به أن قال : إذا تركب ثلاثة من الجواهر طولا على هيئة خط ، فهو مشتمل على طرفين وواسطة . فلو كان على طرف أحد الخط جوهر فوقه ، ثم تزحزح الخط ، وزال إلى الجوهر الأول الذى هو طرف الخط عن مكانه ، وشغل المكان الذى بين يديه ، وتبعه الجوهر الثانى والثالث ، ولم ينقطع الخط ، فأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول ، ويأخذ الثالث مكان الجوهر الثانى ، وقد أخذ الجوهر الأول مكاناً جديداً . وهذا يصور تزحزح الخط [و] يرتب على ذلك مراده .

٢٨٧ وقال : قد كان الجوهر الذى فوق الطرف/ متركباً عليه بين مكانين : أحدهما المكان الذى هو أمام الجوهر الأول ، والثانى الجوهر الثانى أو مكانه . فإذا جاز أن يخرج الجوهر الأول المستقل إلى المكان الذى بين يديه ، ينبغى أن نتصور أن ينقلب الجوهر الفوقانى إلى المكان الذى وراءه مع خروج الذى تحته إلى قدام . فإن الجوهر الأعلى كان محبوساً بمكانين يمنة ويسرة . فإذا جاز خروج الذى تحته إلى المكان الذى يقدر يمنة ، جاز خروج الذى هو فوق إلى المكان الذى يقدر

يسرة مع خروج الذى تحته . وهذا الذى ذكره تمويه ، ونحن نوضحه بتفصيل القول إن شاء الله ، ونقدم على مرامنا أصلا ، فنقول : إذا استقر جوهر على جوهر ، ثم زال منه ، وتحرك فى جهة من الجهات ، وتتابعت له الحركات ، وانتفت عنه الفترات ، فلا نتصور أن يقطع جزءاً من الجو إلا فى وقت ، إذ لا نتصور أن يقطع مسافة فى حركاته إلا بأن يماس بكل حركة جزءاً فى جهة حركته أو إيجاده إن لم تماسه ، ثم لا تقع مماسة إلا فى وقت . ويستحيل وقوع حركتين فى وقت واحد ، إذ لو جاز تقدير انتقال الجوهر عن مكانه إلى المكان الثالث فى وقت واحد ، لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب فى وقت واحد . ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

فإن قال قائل : فهل يتصور وقوع الجوهر فى جهة ثابتة من غير توالى الأوقات وتعاقبها ؟

قلنا : لا نتصور ذلك مع دوام الوجود واستمراره . ولكن لو خلق الله جوهراً فى أحد قطرى الأرض ، وأعدمه فى الحالة الثانية ، فنتصور أن يعيده فى الحالة الثالثة فى القطر الآخر من الأرض أو فى أعلا عليين ، ولا نتصور ذلك إلا مع تصوير تخلل عدم . فإذا ثبت ما قلناه رجعنا إلى تفصيل القول فيما صوره النظام فنقول : لما ذكره صُوَرٌ ونحن نومىء إلى جميعها . فمنها أن نصور تزحزح الخط من غير تقطع فيأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول . فلو أردنا أن نصور / ٢٨٨ إنقلاب الجوهر الفوقانى إلى محاذاة ما كان مكاناً للجوهر الثانى قبل تزحزح الخط مع خروج الجزء الأول عن مكانه ، فلا سبيل إلى ذلك . فإن فى القول به تجويز قطع جزئين فى وقت واحد ، وهو الذى أنكرناه ، إذ الجوهر الفوقانى لو حاذى مكان الجوهر الثانى قبل زوال الخط ، لحاذى الجوهر الثانى ، وقد أخذ مكان الجوهر الاول ، ثم خرج من محاذاته إلى محاذاة ما كان مكانا له قبل ، وهذا ممتنع . وغرض النظّام أن نسلم له ذلك ليرتب عليه جواز قطع جزئين فى وقت واحد ، ثم يحمل ذلك على ما قاله من الطفرة .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الجوهر الأول المستقل عن مكانه وتقطع عن الثانى والثالث ، وانقلب الجوهر الفوقانى إلى ما كان مكاناً للجزء الأول وحصل شغله بمكانه مع شغل المستقل المكان الجديد ، فيصير الخط متركباً من أربعة. فهذا لا منع فيه ، إذ الجوهر الأعلى . إذا أخذ مكان الجوهر الأسفل ، لم يتقدر فى ذلك قطع جزئين لم تقع هوية الواحد مقارناً لخروج ما تحته . ولا بعد فى مقارنة حركتين ، وإنما البعد فى مقارنة حركتين حركة ، وهذا واضح لمن تدبره .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الخط من غير تقطع وبقى الجزء الفوقانى فى حيزه الأول ، وانسل من تحت الجزء الأول ، وهو لابث فى جوه فماسه الجزء الثانى ، لما أخذ مكان الجزء الأول . فهذه الاستحالة فيه أيضاً .

فلو قال قائل : فقد انقلب الجزء الأعلى من الجوهر الأول إلى الجوهر الثانى .

قلنا : هذا محال . فإن الصورة مفروضة فيه إذا بقى الجوهر الأعلى فى جوه ، وانسل الجوهر الأول من تحته . والجوهر فى الجو الواحد لا ينقلب ولا يتحرك. وهذا أحد تمويهات النظام . ونحن نوضحه ، إذ قد اتصل به الكلام . وذلك أنه قال : أيتصور أن يتحرك جوهر على جوهر حركة وحواية[1] من غير أن يزول عن مكانه/ فأحاله جملة المحققين ومنعوا ما سأل عنه . إذ الحركة هى الزوال أو أخذ مكان بعد مكان . وليس يتحقق ذلك فى الجوهر الفرد ، فمن ضرورة تحرك الجوهر الفرد ، أن يزايل مكانه ويستحيل أن يزول عنه مع البقاء فيه . فاستحال لذلك دور جوهر على جوهر وسقط تمويه النظام . ٢٨٩

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا دار الرحا بدوران قطبه ، فمعلوم أن طرف الرحا يقطع بدوره دائرة تيسيرها أذرع ، والقطب يقطع دائرة تيسيرها ذراع أو أقل منه ، وما ذاك إلا لطفر طرف الرحا ، إذ لولا الطفرات لما قطع طرف الرحا إلا ما يقطعه القطب ، إذ طرف الرحا متحرك بحركة القطب .

---

(١) هكذا والمقصود حركة دائرية .

وهذا الذى ذكره خلف من القول ، وذلك أنا نقول : إنما يقطع طرف الرحا الدائرة الكبيرة لتتابع حركاته ، والقطب لا تتابع حركاته . ومن نظر إلى القطب وطرف الرحا ، علم بضرورة العقل بطء(١) أحدهما وسرعة الثانى .

فإن قال معترضاً على ذلك : إنما يتحرك جزء من الرحا بحركة من القطب ، إذ لو وقف القطب وقف الرحا . فكما توقف كلا حركة الرحا على كلا حركة القطب وجب أن يوقف جزؤه على جزئه ، وهذا تمويه . وذلك أن طرف الرحا لا يتحرك عند ما يحركه القطب ، بل يتحرك بحركات ينشئها الله . وهذا بناء منا على منع التولد . وإن قدرنا القول بالتولد ، فليس فيما ذكره مستروح . فإن القائلين بالتولد لا يقولون إن حركة القطب تولد حركة الرحا ، بل المولد(٢) لحركة الرحا اعتماد القطب على أجزائه ، ثم لا بعد فى أن يولد الاعتماد حركات . فهذا نحو اعتماد المرء على الحجر فى الرمى ، وسنبسط القول فى ذلك .

وليس ثم نقول : أقصى ما تمسكت به وجوب مناسبة أجزاء الجسم إذا هُزّ ، وليس الأمر كذلك ، إذ يهتز طرف من العمود العظيم فيهتز ، وطرفه الآخر راسخ غير مهتز / والذى يوضح الحق فى ذلك أنه لم يبعد من النظام أن يفرق بين طرف الرحا وقطبه فى تصوير طفرات الطرف على وجه ، وعدم تصويرها فى القطب على ذلك الوجه ، فلا يبعد من خصمه الفصل فى الحركات كما فعل هو فى الطفرات . ٢٩١

فلو قال : أرأيتم لو تحرك القطب أسرع الحركات وانتفت عنه الفترات ، أليس يقطع القطب دائرته فى هــذه الصورة ويقطع طرف الرحا دائرته ، والمسألة مفروضة فى أسرع الحركات ، فيلزم من ذلك أن يقطع الطرف أكثر مما يقطعه القطب من غير تفاوت فى الزمان وفترة فى القطب . وهذا الذى قاله ممنوع غير متقبل . ولو تصور القطب على أسرع الحركة ، لما دار معه من الرحا إلا قدره وينقطع عنه الباقى فلم يدر بدورانه . وقد نجد قريباً من ذلك فى المحسوس ، فإن

---

(١) فى الأصل : بطو

(٢) فى الأصل : التولد

القطب إذا اشتد جريه ، فربما تتدكدك له الرحا ، أو ينتبذ من مركز القطب ، فسقط ما موّه به .

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا انتظم جوهران وجوزنا جوهراً على متصلهما ، فلا بد من الاعتراف بالتجزىء عند ذلك ، إذ الجوهر الواقع على المتصل ليس على أحد الجوهرين دون الثانى .

ولا سبيل إلى أن نقول : إنه على كل واحد من الجوهرين ، إذ فى المصير إليه تجويز شغل جرم بجرمين ، وذلك مستحيل . فلم يبق إلا أن يكون بعضه على بعض أحد الجوهريين ، وبعضه على جزء من الثانى ، وهذا تصريح بالتجزئة .

واعلموا أن ذلك مما اختلف فيه الجبائى وابنه ، وتردد فيه أئمتنا . فالذى صار إليه الجبائى منع ذلك . والمصير إلى أن الجوهر لا يقع على متصل جوهرين ، وإنما يقع على أحدهما . وأجاز أبو هاشم وقوع جوهر على متصل جوهرين . ودليل الجبائى ماذكرناه فى سؤال النظام ، فأغنانا عن إعادته .

وقال أبو هاشم : لا إمتناع فى وقوع جوهر على متصل جوهرين ، كما لا إمتناع فى إحاطة ستة من / الجواهر بالجوهر الواحد ، والمجوز لهما أمر واحد . ٢٩١ وذلك أن الجوهر ، وإن ماسّ جوهراً فى جهة من الجهات ، فليس يثبت أحد الجوهرين للثانى حكماً . بل كل مختص بحيزه غير مؤثر فى الثانى ولا متأثر به . ولذلك جاز تقدير جوهر بين جواهر .

والذى ارتضاه الأستاذ منع وقوع جوهر على متصل جوهرين ، ودليله ما قدمناه . ثم إنه فصل بين ما استدل به أبو هاشم وبين الذى فيه الكلام ، فقال : لا يجوز إعتبار الجهات بالجهة الواحدة ، إذ تجوز ملاقاة الجوهر جواهر من جهات ، ولا تجوز ملاقاة جوهرين من جهة واحدة ، فلم يجز إعتباره الجهة بالجهات .

وهذه المسألة إنما تصفو عن بسط الكلام فى إحاطة الجواهر بالجوهر الواحد .

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا صورنا شكلا مربعا مستوى الأضلاع ، ثم مددنا خطاً من إحدى زاويته إلى الزاوية الأخرى ، وهو الخط الذى يسميه[1] الهندسيون القطر ، وهو أطول خط مستقيم فى الشكل . فلو أخذت ذرة فى الدبيب ونهجت خط القطر ، ودبت ذرة أخرى من منشأ الخط على ضلعى الشكل ، فتنتهى الذرة السالكة خط القطر إلى الزاوية الأخرى قبل انتهاء الذرة الدابة على الضلعين ، وليس ذلك إلا لطفر صاحبة القطر . وهـذا الذى ذكره خروج عن المعقول ، إذ لا يخفى على عاقل أن ضلعى الشكل يزيد بعدهما على بعد خط القطر . ولو نصبنا ضلعى الشكل وقدرناهما مع خط[2] القطر خطين متوازيين ، لانقطع خط القطر قبل انقطاع الآخر . وظهور ذلك بالحس يغنى عن كشفه .

والذى يكشف الغطاء فى ذلك : أن الذرة التى أمّت القطر تبتـدىء دبيبها وتقرب بأول جزء من الدبيب ، والسالكة ضلعى الشكل لا يبين قربها ، ما لم تقطع أحد الضلعين ، وتأخذ فى الثانى .

فإن التزم النظام ذلك من وجه آخر وقال : خط القطر يوازى أجزاء الضلعين ولا يقع التحاذى إلا / مع التساوى فى الأجزاء . وربما يتمسك بمثل ذلك فى ٢٩٢ النقطة التى فى مركز الدائرة ، ويزعم أنها تقابل جملة أجزاء محيط الدائرة . وليس الأمر على ما قدره ، بل النقطة لا توازى من أجزاء المحيط إلا بقدر أجزائها ، وامتحان ذلك واعتباره عند ذوى التحصيل بالخطوط المقدرة . فلو جوزنا خطوطاً مستقيمة من أجزاء نقطة المركز على قدر الأجزاء ، لاستوعب منشأ الخطوط النقطة ، ولتضامت أصول الخطوط ، وهى منفرجة غاية الانفراج فى متصلها بالمحيطة .

فلو قال : ما من جزء من المحيط إلا ويجوز تقـدير جزء الخط منه إلى جهة

---

(١) فى الأصل : يسموه

(٢) فى الأصل : خيط

النقطة ، فإذا تصور ذلك فى كل جزء من المحيطة عند تقدير الانفراد ، لم يخل القائلون بالجوهر الفرد : إما أن يقولوا : إن جميع أجزاء المحيط تحاذى النقطة ، وإما أن يقولوا : إن النقطة تحاذى أجزاء معينة من المحيط ، وإما أن يقولوا : إنها تحاذى أجزاء مبهمة لا تتعين . فإن صاروا إلى القسم الآخر كانوا مبطلين . فإن المحاذاة إنما تقع بين شيئين على التحقيق . فأما المصير إلى تقدير المحاذاة وعدم تقديرها على التردد ، فلا محصول له إلا أن يكون ذلك تردد شك راجع إلى الشاكة مع جواز العلم بما يفكر فيه .

وإن قال الخصم : إن النقطة تحاذى أجزاء معينة ، فذلك محال ، إذ ليس بعض أجزاء المحيط أولى بتصور ذلك فيه من بعض ، فلم يبق إلا القسم الثالث .

وأول ما نفاتحه به فى الجواب أن نقول : النقطة يجوز تقدير اتصالها بأجزاء من المحيط ، ولا يجوز أن تتصل بجميع أجزاء المحيط ، مع بقائها على هيئتها وحجمها . وهذا معلوم بضرورة العقل لا ترجيع لمناكر فيه . فيقال عند تقرره للتضام : يجوز اتصال النقطة بجميع أجزاء المحيط من حيث جاز اتصالها ٢٩٣ بكل جزء من / المحيط على قدر النقطة من غير إمكان تعيين فيه . ثم لم يلزم من ذلك جواز اتصال النقطة بكل المحيط جميعاً . وما وجهه علينا من التقسيم ينعكس عليه فى تجويز الاتصال .

ثم نقول : النقطة تحاذى أجزاء من المحيط معينة ، وإن لم تبن لنا ، فهو تشكك منا . وضبط القول فيه أن نقدر منشأ الخطوط من النقطة واتصالها بالمحيط . فكل قدر من المحيط اتصل به خط مستقيم فهو الذى حاذاه جزءاً(١) من النقطة . والأجزاء التى لم تتصل بها الخطوط من المحيط ، فهى التى لم تقابلها النقطة أصلا ، فلا يبقى له بعد ذلك مضطرب إلا التشغيب بالدعوى المحضة .

---

(١) الصحيح : جزء .

وعلى مثل هذا الأصل نجرى فى خط القطر ونقول : لا يحاذى جميع أجزاء الضلعين وامتحانه بالخطوط المستقيمة أو تقدير الاتصال . فإن كل متحاذيين لو زحف أحدهما إلى الثانى اتصلا عند جريانهما على مبحث الاستقامة . وهذه اعتبار يقرب من الضرورة . والنظام تعلق بوقوع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وهو أضعف شبهه ، وسنوضحه فى أحكام المماسة إن شاء الله .

فصل

فى تمويهات النظام فى غير الاشكال

فما موّه أن قال : السفينة إذا كانت فى أشد جرى ، فلو أراد من كان من ركبان السفينة فى مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها وصدرها ، فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات ، وما ذلك إلا لطفر المتخطى .

وهذا الذى قاله خلف من القول ، ونفصله بسقطة ، وذلك أنا نقول : إن كانت السفينة تجرى جرياً متــداركاً ، وتتحرك حركات متتابعة ، فلا نتصور الانتقال من موضع فى السفينة إلى موضع . وذلك أنا لو صورناه . ماثلا واقفاً فى مؤخر السفينة ، فلا نتصور منه مزايلتها إلا بأن يخلفها . وإذا كان موقع قدمه متداركاً زواله ، فلا نتصور أن يسبقه قدمه . ويظهر تصوير ذلك فى الجزء الأول من قدمه مع الجزء(١)/ الأول من موقع قدمه . فإذا تحرك ذلك الجزء من المركب ٢٩٤ وتحرك معه الجزء الأول من القدم ، وذلك فى وقت واحد ، والحركة واحدة لا تنقل إلا إلى مكان واحد ، فإذا وقعت حركاتها معاً فى وجهة واحدة ، فلا نتصور أن يسبق أحدهما الثانى . وهــذا واضح لا خفاء به . والسفينة وإن اشتدت جريتها ، فسكناتها حركاتها .

فإن قال : جرى السفينة على أقصى ما تصور فى العرف أسرع من مشى الماشى ،

---

(١) مكررة : مع الجزء

ثم تصور قطع طول السفينة بمشى على هيئة مع القطع بأن السفينة أسرع جرياً من الماشى . والجواب عن ذلك أن نقول : لو توازى طافران ، هل يسبق أحدهما الثانى مع استوائهما فى أصل الطفر وصفته ؟

فإن قال : إذا استويا ، لم يسبق أحدهما الثانى ولا بد من ذلك .

قيل له : فما بال الماشى اختص بالطفر دون السفينة وهى فى تتابع حركاتها أحرى بالطفر ! فتخصيص تصور الطفر بالماشى جهالة لا يبلغها عاقل . وإن تصور الطفر منهما ، فيلزم النظام من عدم السبق فى حكم الطفر ما لزمنا. وهذا القدر كاف فى إبطال تمسكه .

على أنا نقول : فترات الخاطى عند موقع قدمه وخروجه عند محاذاة كل خطوة ، أسرع من جرى السفينة ، ثم تتفق فترات ووقفات . وإن صور إبطاءً فى رفع الرجل ووضعها ، فلا بد من تصور حركات من الخاطى تصادف سكنات من السفينة ، وهذا متضح لا شك فيه .

ولهذا الأصل قطع أصحابنا بإبطال قول من أنكر وقوف الأرض وزعم أنها متحركة . وذلك أن هؤلاء اختلفوا : فنهم من قال : الأرض كرة متتابعة الدوار على هيئة دورات الدولاب . وقال قائلون : الأرض متحركة هاوية أبداً . والقولان باطلان . فأما من زعم أنها متحركة تحرك الدولاب ، فنبطل ذلك عليه بمشينا وتخليفنا مكاناً وأخذنا مكاناً .

وأصل هؤلاء تتابع الحركات ، فإنهم قالوا : تتحرك الأرض بتحرك الفلك ، وحركات الفلك متتابعة / باتفاق منهم . فإن هيئتها ومصادفتها الأجزاء الهوائية المتساوية يوجب لها الحركات الطبيعية المتداركة . ثم تدارك حركاتها يوجب تدارك حركات الأرض ، كما أوجب تدارك حركات الأنجم . ولو كان الأمر كذلك ، لما سبق شىء شيئاً من الأرض ، وهذا واضح فى إبطال ما قالوه .

٢٩٥

وإن صوروا فى الأرض فترات مع تدارك حركات الفلك ، لزمهم أن يجوزوا تتابع فترات الأرض ، إذ ليس تجويز فترة أولى من تجويز فترات . وسنستقصى ذلك عند كلامنا فى الرد على أصحاب الهيئة .

ومن زعم أن الأرض هاوية بثقلها ، فما قاله باطل من أوجه : أحدها : أن كل ثقيل إذا كان ممسكاً بعماد مثلا وعليه أجسام خفيفة كالقطر ونحوه ، فإذا زال العماد يهوى الجسم الثقيل مسرعاً فى هويه . فلا بد أن ينقطع عنه الجسم الخفيف . فلزم من هوى الأرض أن لا يستقر[1] عليها جسم خفيف . وأقرب من ذلك أن أثقل الجسمين أسرع هوياً فى مجرى العادة عندنا وفى حكم الطبيعة عندهم . فلزم على قياس ذلك أن يقال : لو تردى شخص من سطح ، لا ينتهى إلى القرار أبداً .

ومما يوضح ذلك : أنها لو كانت هاوية ، لازداد الخلق كل يوم من النجوم بعدا ، فإنها جارية فى مركزها من الجو وليست بها بسطة باتفاق منهم ، إذ لو كانت هابطة ، لحقت الأرض لحوق المتردى من علو إلى سفل السفل .

ويتعلق بالذى نحن فيه فصل صار إليه بعض الفلاسفة وكثير من الإسلاميين ، فقالوا : إنما[2] يضبط الأرض الهواء المحيط بها والهواء غيرها ، وهو الذى يمسك السماء أن تزول . ولو ارتفع الهواء ، لاصطكت السماء والأرض ، ولتصعدت الأرض ، وتسفلت السماء ، متسرعة كل واحدة إلى درك صاحبتها . وسنذكر ذلك فى آخر الأكوان إن شاء الله .

ومن تمويهات النظام الصورة التى قدمناها فى صدر الكتاب ، وهى أن نقدر بئراً عشرين باعاً ، وفى وسطها خشبة معرضة / تقسم بشطرى[3] البئر ، وقد ربط بالخشبة حبل ، والطرف الآخر متصل بأسفل البئر مرتبط بدلو . فلو دلينا إلى ٢٩٦

---

(١) فى الأصل : لا يستقل (٢) فى الأصل : بما

(٣) فى الأصل : بشرطين .

الخشبة محجناً وأنشبنا طرف المحجن بالحبل وجـذبناه ، فيقطع المحجن عشرة أبواع ، ويقطع الدلو عشرين باعاً وهو عنـد المحققين لسرعة(١) حركة الدلو وفترات المحجن ، وهو كفترات القطب مع سرعة أطراف الرحا . وقد قدمنا فيه قولا مقنعا .

فإن قال : لو تحرك المحجن بأسرع حركة فما قولكم فيه ؟

قلنا : لو كان كذلك لانقطع الحبـل إذاً ، كما صورناه فى أطراف الرحا مع القطب .

فلو قال قائل : إذا ارتفع المحجن ذراعاً والحبل ناشب فى بجرة ، فينبغى أن لا يرتفع من الدلو إلا ذراع ، إذ ارتفاع الدلو بقدر ضرب الحبل .

قلنا : هكذا نقول ، فلا يرتفع أبداً إلا بقدر ارتفاع الحبل ، ولكن المحجن إذا ارتفع ذراعاً جر من الحبل ذراعين ينثنى أحدهما على الثانى . ولذلك ينجر الدلو ذراعين . ولو أخذ طرف الحبل من غير أن تنثنى منه طاقة على طاقة لما ارتفع إلا بقدر ارتفاع الحبل . وهذا بيّن لكل متأمل .

فهذه الإحاطة بالانفصال عن جملة تمويهات النظام ، لم نغادر صورة تكاد تشكل إلا أوردناها ، ولم يعد تصوير الدائرة من خط لا عرض له ، فإنا قد قدمنا فيه قولا مقنعاً .

فصل

[فى أن الحركة عن مكان عين السكون فى آخر]

اعلموا أرشدكم الله أن الجوهر إذا كان متمكناً على جوهر ، ثم تحرك منه إلى الجوهر الذى يليه ، فنفس دخوله الحيز الثانى خروج عن الأول . وعبر بعض

---

(١) فى الأصل : بسرعة .

أهل هذا الفن فقال : ليس بين خروج الجوهر عن المكان الأول ودخوله المكان الثانى واسطة . وهذه عبارة مدخولة ، منبئة عع تثبيت خروج ودخول متغايرين متعاقبين لم يتخللهما غيرهما . وليس الأمر كذلك ، إذ الدخول غير الخروج . والذى يوضح ذلك: أن الجوهر الثانى على المكان الأول لايزول عنه مع كونه فيه . وإذا زال عنه فلا معنى لزواله عن الأول / إلا كونه فى الثانى إذ لا يتصور ٢٩٧ أن يزول عن الأول إلا وهو كائن فى الثانى . فمن ذلك قال أهل التحصيل: الدخول فى الثانى هو الخروج من الأول ، وظهور ذلك يغنى عن كشفه وهو متفق عليه بين مثبتى الأكوان. فإذا وضح ذلك رتبنا عليه الحركة والسكون، وقلنا: الحركة من المكان الأول سكون فى المكان الثانى ، إذ هو كون فى الثانى والجوهر كائن به فى الثانى ، والكائن فى المحل ليس بمتحرك عنه . فوضح بذلك أن السكون فى المكان الثانى حركة عن الأول ، سكون فى الثانى . ومن هذا قال المحققون : كل حركة سكون ، وليس كل سكون حركة ، فالكون الأول فى المكان الثانى حركة عن الأول ، والكون الثانى فى المكان الثانى سكون وليس بحركة .

فإن قال قائل : الحركة تضاد السكون كما يضاد السواد البياض . فلو جاز أن تكون الحركة سكوناً، جاز أن يكون السواد بياضاً ، هذا خلف من القول . فإن الحركة تضاد السكون مطلقا ، بل الحركة عن المكان تضاد السكون فيه ، والحركة إلى المكان لا تضاد السكون فيه ، وهذا يدرك بأدنى تأمل .

وقد ذهب بعض أهل الحق إلى أن كون الأول فى المكان الثانى ليس بسكون ، وإنما هو حركة، والكون الثانى فى المكان الثانى، إن لَبِثَ الجوهر فيه، هو السكون. واستدل هذا القائل بأن قال : الجوهر إذا مرّ متحركاً فى جهات يمنة أو يسرة على أرجاء ما تقدر ، فلم يوجد منه الا كون فى كل مكان ، فيلزم أن يقول كلها سكنات ، والجوهر ساكن فى مروره . هذا خلاف المعقول والتفرقة معلومة بين الحركة والسكون ، كما أنها معلومة بين كل مختلفين . وهؤلاء افترقوا فرقتين :

فصار صائرون إلى منع اطلاق إسم السكون على الكون الأول فى المكان الثانى مع الاعتراف بأن الكون الأول مثل الكون الثانى. وذهب فريق إلى أن الكون المسمى، فإنه حركة تخالف الكون الثانى المسمى، فإنه سكون .

فأما من اعترف تماثل[1] الكونين فلا نظهر معه الاختلاف فى المعنى . إذ من حكم المثلين وجوب تساويهما فى جملة صفات النفس . وكون السكون سكوناً من صفات النفس . فإن نازع منازع فى اطلاق تسميته فلا نعبأ به مع الاتفاق فى المعنى . وإن زعم هؤلاء أن الكون الأول يخالف الكون الثانى فى المعنى، فهو باطل. وذلك لأن الكون الأول أوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثانى ، كما أن الكون الثانى أوجب اختصاصه به . ووجه اختصاصه فى الحالة الثانية كوجه اختصاصه فى الأولى . ولوجاز تقدير الفرق بين الحالة الأولى والثانية ، جاز الفرق بين الثانية والثالثة ، فإن الأكون متجددة غير باقية .

فإن قيل : الكون الأول فى المكان الثانى أوجب الخروج عن المكان الأول ، والكون الثانى لا يوجب ذلك ، فلزم إختلاف الكونين من هذا الوجه .

قلنا : هذه زلة وغفلة عن حقائق الأكوان ، ولا معنى لقول القائل : الكون الأول فى المكان الثانى يوجب الخروج من المكان الأول . فإنه لا معنى للخروج من الأول إلا الدخول فى الثانى ، فرجع محصول هذا القول إلى أن الدخول فى المكان الثانى يوجب الدخول فيه ، فيفضى سياق الكلام إلى أن الكون يوجب نفسه ، وهذا محال .

وإن فسر الخصم ما قاله بأن الكون الأول فى المكان الثانى يضاد الكون الأول فى المكان الأول ، فهذا المعنى متحقق فى الكون الثانى فى المكان الثانى ، إذ هو مضاد للكون فى المكان الأول . فقد ثبت تماثل الكونين: الأول والثانى من حيث المعنى .

---

(١) الاصح : بتماثل

واطرد ما قاله أهل الحقائق من أن الحركة عن المكان سكون فى المكان الثانى .

فصل

[فى مناقضة المعتزلة أصولها فى الأعراض]

قد ناقضت المعتزلة أصولها فى الأعراض من وجهين فى أحكام الأكوان :
أحدهما : أنهم قالوا ببقاء معظم الأعراض ومنعوا بقاء الحركة ، ثم إختلفوا بعد ذلك : فصار بعضهم إلى أن السكون لا يبقى كالحركة ، وإنما حملهم على القول بذلك علمهم بأن الجوهر إذا انتقل إلى المكان الثانى ، فاختصاصه به فى الحالة الأولى ٢٩٩ كاختصاصه به فى الحالة الثانية . وإذا دلت الدلالة على الحكم باستحالة بقاء الكون الأول ، وجب طرد ذلك فيما بعده . وهؤلاء ينفون بقاء الأكوان ولا يستثنون منها شيئاً إلا التأليف ، فإنه باق باتفاق من أثبته منهم . وصار صائرون إلى الحكم ببقاء جملة الأكوان إلا الحركة . والذى إستدل به الأولون يوجه على هؤلاء ولا يجدون عنه محيصاً . ولهم على الحركة أسئلة نستقصيها فى منع بقاء الأعراض . فهذا أحد الوجهين .

والوجه الثانى أنهم قالوا : يجوز اجتماع المثلين من كل جنس من أجناس الأعراض فى الجوهر الواحد ، ومنعوا قيام حركتين بالمحل الواحد ، وفصّلوا قولهم فى ذلك فقالوا : يستحيل أن تقوم بالجوهر فى الحالة الواحدة حركتان : إحداهما إلى مكان ، والأخرى إلى مكان آخر ، فإن الحركتين إلى مكانين مختلفين متضادتان[1] . وكما منعوا ذلك منعوا أيضا قيام حركتين إلى مكان واحد بالجوهر الواحد ، وإن كانتا متماثلتين . ومن قضية أصلهم أن ما لا يبقى يستحيل قيام إثنين منه بالمحل الواحد . ولذلك منعوا قيام صوتين متماثلين بالمحل الواحد . وهذا من أعظم مناقضاتهم . وسنبسط القول فيها فى باب التضاد ، إن شاء الله عز وجل .

(١) فى الأصل : متضادتين

فصـــل

[فى إستحالة اجتماع جوهرين فى حيز واحد]

فإن قال قائل : قد قدمتم فى صدر الكتاب إيضاح إستحالة إجتماع جوهرين فى حيز وفى مكان واحد ، فما المانع من ذلك ؟

قلنا : قد اختلف [ت] طرق المحققين فى ذلك : فقال بعضهم إن ذلك إمتنع ، لتضاد الأكوان . ثم قد يزل[1] فى هذه الطريقة من لم يحصل المقصد من هـذا البـاب . فيظن أن كونى الجوهرين اللذين قيل فيهما أنهمـا لا يجتمعـان فى مكان واحد يتضادان ، وهذا محـال . فإن العرضين إنمـا يتضادان على المحل الواحد ، ويستحيل أن يضاد كون أحد الجوهرين كون الثانى مع إختصاص كل كون بمحله . ٣٠٠ فيجب صرف التضاد فى حق من سلك هذه الطريقـة / إلى كونين يتضـادان على المكان الذى يقدرفيه جوهر ثم جوهر. فاستحال اجتماع الجوهرين فى المكان الواحد، لأن المكان كوناً عند تمكن أحدهما ، وله كون آخر عند تمـكن الثانى ، وكوناه يتضادان . وهذا ما ارتضاه الأستاذ فى « الجامع » .

وهذه الطريقة مدخولة عندى ، فإنها وإن قدر استقامتها فى المكان الواحد ، فلا تستقيم عند رد الكلام إلى الحيز . فإنا لو لم نقدر إلا جوهرين ، وكل واحد منهما مختص بحيز ويستحيل أحدهما بحيث وجود الثانى . ولا يمكن صرف ذلك إلى كونهما لما قدمناه من انتفاء تضاد المعنيين فى محلين ، وليس معهما جوهر ثالث نقدر تضاد كونين عليه .

وسلك القـاضى فى ذلك طريقتـين مرضيتين : إحـداهما أنه قال : لا يوجد جوهر بحيث وجود جوهر . وهـذه الاستحالة لا ترجع إلى تضاد عرضين .

---

(١) فى الأصل : يزول .

كما لا يرجع تضاد العرضين واستحالة اجتماعهما إلى تضاد عرضين آخرين سواهما ، بل تضاد السواد والبياض لعينيهما وذاتيهما ، فكذلك يستحيل اجتماع جوهرين فى حيز واحد لعينيهما .

ثم القاضى لما سلك هذه الطريقة ، لم يسمّ ذلك تضاداً بين الجوهرين .

وقال الأستاذ عند ذكر هذه الطريقة : لو سميت ذلك تضاداً لم يبعد، إذ لا معنى لمضادة السواد البياض إلا أن أحدهما لا يوجد بحيث وجود الثانى . فكذلك إذا امتنع وجود أحد الجوهرين بحيث وجود الثانى ، فقد تحقق فيهما مقتضى التضاد المتفق عليه بين العرضين المتضادين .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : إنما لم يوجد أحد الجوهرين بحيث الثانى لأن شرط وجود كونه فى حيز عدم كون غيره فيه . والشرائط منقسمة عنده فقد تكون عدماً ، وقد تكون وجوداً على ما سنقرره فى أحكام العلل والشرائط ، إن شاء الله . ثم لا بعد فى أن يتعلق الشرط بذات، والمشروط بذات أخرى. وهذا كما أن القدرة القديمة شرط وجود كل حادث . فهذا تفصيل القول / فى اجتماع ٣٠١ جوهرين فى حيز واحد أو على مكان واحد .

فإن قال قائل : ما المانع من كون جوهر فى حيزين ومكانين ؟

قلنا : إنما إمتنع ذلك لتضاد كونيه . ويستقيم التعويل فى ذلك على التضاد ، وإن اضطرب فى الفصل الأول من حيث كان مفروضاً فى اجتماع جوهرين وبُعد تضاد كونهما .

وهذا الفصل مفروض فى إستحالة كون جوهر فى مكانين فيتحقق التضاد فى كونيه . وصار بعض المتكلمين إلى أن الجوهر إنما إستحال أن يشغل حيزين لإتحاده ، كما يستحيل أن يحل العرض محلين ، إذ لو حلّ محلين لانقسم ، ومن حكم الواحد أن لا ينقسم .

وهذه الطريقة مرضية أيضاً ، لولا اعتراض واحد وهو: أن الجوهر الواحد يجوز أن يلاقى ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير مثل ذلك فى العرض. فالأقطع بالتشغب صرف ذلك إلى تضاد الأكوان .

فصل

[فى بيان رأى الأشاعرة فى استحالة اجتماع الضدين]

مذهب أهل الحق المصير إلى تضاد كل كونين يقدران على البدل فى الجوهر الواحد إلا المماسة ، ففيها تفصيل . وسيأتى ذكره إن شاء الله .

وجملة القول فى ذلك أن كل كونين يوجب كل واحد منهما الاختصاص بمكان يغاير المكان الذى يوجب الكون الآخر الاختصاص به ، فهما متضادان يستحيل اجتماعهما بلا شك فيه . وكل كونين يوجبان التخصيص بالمكان الواحد فهما مثلان ، ويستحيل اجتماع إثنين منهما فى المحل الواحد ، إذ يتضاد[1] المثلان عند أهل الحق تضاد الخلافين الضدين ، ولذلك أحالوا اجتماع السوادين ، كما أحالوا إجتماع السواد والبياض بالأكوان فى المكان الواحد بتعاقب متماثله ولا يجتمع .

فيخرج من جملة ما قلناه إن من نفى المماسة أطلق القول فى منع اجتماع كونين فى المحل الواحد سواء كانا مختلفين أو متماثلين . ومن أثبت المماسة لم يطلق القول بمنع إجتماع كونين ، إذ يجوز عند اجتماع مماسان فى الجوهر الواحد ، ولكن يطلق القول بمنع اجتماع حركتين وسكونين فى المحل الواحد / ٣٠٢ سواء كانا مثلين أو خلافين .

---

(١) فى الأصل : يتضادا

فصل

[فى الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين]

قد ذكرنا أن أخص أوصاف الكون إقتضاؤه إختصاص محله بحيز متعين . فإذا أردنا تمييز الكونين المتماثلين عن الكونين المختلفين ، كانت عبرتنا فى ذلك النظر فى أخص وصف الكون . فكل كونين أوجبا الاختصاص لمكان واحد ، فهما متماثلان . وكل كونين تباينا فى ذلك ، وأوجب أحدهما الاختصاص بمكان والثانى الاختصاص بغيره ، فهما مختلفان .

وإيضاح ذلك بالأمثلة : أن الجوهر إذا استقر فى حيز زماناً وتتابعت أكوانه فهى متماثلة من حيث أوجب كل كون ما أوجبه سائر الأكوان . فإذا زال الجوهر إلى مكان آخر ، فالكون الذى خصصه به يخالف الأكوان التى خصصته بالمكان الأول .

وذهب بعض من لم يحصل حقائق الأكوان إلى أن الكون فى المكان الثانى ، يماثل الكون فى المكان الأول . وإنما حمله على ذلك تماثل المكانين . فقال مرتباً على ذلك : إذا تماثل المكانان، تماثل الكونان ، فيهما ، ولم يوجب تغاير المكانين اختلاف الكونين .

واستشهد فى تقدير ما رامه بأن قال : إذا اختلف محل السوادين لم يجب حكم إختلافهما لتغاير محليهما . وهذا باطل ، والصحيح الحكم باختلاف الكونين لأن الخلافين : كل شيئين لايسد أحدهما مسد الآخر . وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه . فإن الكون الذى يوجب اختصاصاً (١) بمكان ، لا يوجب اختصاصه بمكان آخر . وقد أطبق المحققون على أن الكون الذى أوجب الاختصاص بالمكان الأول لو أعيد ، لأوجب فى العود ما أوجبه فى البدأة .

---

(١) فى الأصل : اختصاص.

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن الكون فى المكان الثانى لو كان من جنس الكون فى المكان الأول ، لطرأ على الجوهر وهو فى المكان الأول من غير أن يقتضى زواله وانتقاله ، كما تتعاقب الأكوان المتماثلة عليه ، وهو مستقر فى المكان الأول.
٣٠٣ فلما اختص الكون الطارىء باقتضاء الخروج عن الأول / والتخصيص بالثانى ، دل على أنه ليس من جنس ما تقدم . وهذا ما لا جواب عنه .

وأما الذى تمسك به السائل من تماثل المكانين مع الاستشهاد بالسوادين فى المحلين ، فلا محصول له . فاما السوادان إذا تغاير محلاهما ، فالقول فى اختلافهما وتماثلهما يرجع إلى أصل قدمناه، وهو أن العرض إذا اختص بمحل فهو لعينه أو لتخصيص مخصص ، وفيه الاختلاف المشهور .

فإن قلنا : إن العرض يختص لمحله لتخصيص مخصص ، فالسوادان متماثلان ، إذ يجوز فى كل واحد منهما تقدير التخصيص بمحل الثانى على البدل . والمثلان هما المستويان فى صفات الأنفس .

وإن سلكنا الطريقة الأخرى وقلنا : كل عرض يختص بمحله لعينه ، ولا يجوز تقديره فى غيره ، لا فى النشأة الأولى ولا فى الإعادة إذا أعيد ، فقد اختلف على هذه الطريقة جواب القاضى فقال مرّة: هما مختلفان إذا قاما بمحلين ، إذ قد ثبت لكل واحد منهما مالا يجوز على الثانى . فإنه لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى على البدل . وقال فى بعض كتبه: يجب الحكم بتماثل البياضين مع تعدد المحلين، وإن قلنا : لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى ، وذلك لأن التماثل إنما تراعى فيه صفات الأنفس ، واختصاص العرض بمحل ليس يرجع إلى صفة نفسه .

والذى يوضح ذلك : أنه ليس صرف الإختصاص إلى العرض أولى منه إلى الجوهر ، فيقال : الجوهر اختص بهذا السواد ، ولا يجوز تقدير غيره فيه بدلا منه فى وقته . فاستبان بذلك أن الإختصاص بالمحل ليس من صفات الأنفس . فهذا وجه الكلام على عرضين تغاير محلاهما .

وأما ما تمسك به من تماثل المكانين ، فذهاب عن التحصيل . فإن الكون لا يوجب للجوهر مماسة مكان ، بل يوجبه الاختصاص بحيز . وحكم الاختصاص بحيز يخالف حكم الاختصاص بحيز آخر من غير تقدير مكانين . فوضح أن اعتبار تماثل المكانين لا معنى له .

فصل

مشتمل على اختلافات فى أحكام الحركات / راجعة الى الالقاب والعبارات

٣٠٤

فمنها أن الأستاذ قال : إذا استقر جسم بسيط فى مكان ، ومرّ على ذلك الجسم جسم فلا شك فى تحرك الجسم الأعلى ، وقد قال الأستاذ بتحرك الأسفل ، وصار إلى أن الجوهر إذا تبدلت عليه المحاذيات ، فهو متحرك . ومعلوم أن المحاذيات قد تبدلت على الجسم المتسفل تبدلها على الأعلى . وهذا مأثور عن الأستاذ ؛ مشهور عنه ، وقد أنكره أقرانه ، وأطنبوا فى استبعاد ذلك .

وليس فيما قاله استبعاد فى المعنى . فإنه فسر ما أطلقه من الحركة بتبدل المحاذيات ، وهو معلوم مسلم ، فيؤول الإنكار إلى التسمية المحضة ، وهى سهلة المدرك . وإن لم يبعد من كافة المحققين أن يسموا الحركة سكوناً والسكون حركة ، لم يبعد ما قاله الأستاذ .

وقد ألزم الأستاذَ بعض الحذاق سؤالا فقال : الجسم البسيط الواقف إذا حاذاه محاذيان من وجهين ، أحدهما مرّ فى جهة العلو يمنة ، والثانى مرّ فى جهة السفل يسرة ، فقد تبدلت عليه المحاذيات ؛ فيلزم أن يتحرك يمنه ويسرة معاً . وقال الأستاذ مجيباً : الحركة حركتان ، حركة يزول بها المتحرك ، وحركة لا يزول بها بل يزول عنه غيره . فأما الحركة التى [هى] زوال للمتحرك ، فيستحيل اجتماع حركتين معاً فى المحل الواحد . وأما الحركة التى ترجع إلى زوال الشىء عن

المتحرك لا إلى زواله فى نفسه ، فلا نستبعد فيه ما قلت . إذ لا يبعد فى أن يزول جوهران أحدهما فوق جوهر والثانى تحت جوهر فيزولان يمنة ويسرة ، فعاد محصول القول إلى تسمية .

ثم قال المعترض : قسمة الحركة إلى ما هى زوال وإلى ما ليس بزوال بعيد . فقال الأستاذ : كل حركة زوال ، ولكن من ضرورة زوال الجوهر الأعلى عن الأسفل أن يزول الأسفل عن الأعلى . فهذا أقصى الغرض من هذا الفصل .

ومما يتعلق بهذا الفصل : أن الجوهر إذا أحاطت بهستة من الجواهر ، ثم زال ذلك الجسم ، وتحرك / فقد قال المحققون : إنما يثبت حكم الحركة فى الأجزاء ٣٠٥ الظاهرة ، فأما الجزء الباطن المحبوس بالجواهر من جميع جهاته ، فلا تتحقق الحركة فيه ؛ إذ الحركة من حكمها تبدل المكان أو تبدل الحيز . فإذا كان الجوهر فى مكان ، ثم تعدّى(١) الكون فى مكان آخر ، فأول كونه فى المكان الثانى حركة . وكذلك لو قدر ذلك فى تقدير مكانين والجوهر الباطن فى الصورة التى ذكرناها لم يزل عن مكان ولا عن حيز ، فلم يسم متحركاً . وليس هذا بأعظم من قول المحققين : إن الجوهر إذا ماسّه ستة من الجواهر ، فليس بمفارق لها . وكما لم يباين الجواهر الستة ، فكذلك لم يباين شيئاً من جواهر العالم . فإن لم يبعد إطلاق القول بأن الجوهر المتوسط ليس بمباين لشىء من جواهر العالم ، لم يبعد إطلاق القول بأنه ليس بمتحرك .

وزلّ من لم يحصل حقائق الأكوان من هذا الأصل فى مثيله فقال : إذا استقر جوهر على جوهر ثم تزحزح الجوهر المتسفل والجوهر الأعلى مستقر عليه زائل بزواله ، فالمتحرك هو المتسفل دون المستقر عليه . وكذلك إذا جرت السفينة

---

(١) فى الأصل : تعد .

بركبانها ولم تزعجهم ولم تهزهم ، فالسفينة هى المتحركة دون الركبان . وهذا الذى قاله هذا القائل ظاهر البطلان . فإن الأعلى قد تحققت فيه مزايلة الأحياز وشغل أمثالها . وتحقق منه خرق أجزاء الهواء كما تحقق ذلك من المتسفل ، فلا معنى لنفى الحركة عنه .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن اتصال الأعلى بالأسفل كاتصال الأسفل بالأعلى . فإن لزم إخراج الأعلى عن حكم الحركة ، لزم ذلك فى الأسفل ، إذ سبيل اتصالهما واحد . ولا معنى لقول القائل جرى المتسفل[1] بالأعلى ، فإن حركة المتسفل لا توجب حركة المستعلى ، بل حدث فى كل واحد منهما حركة ، ولا توجب حركة واحد منهما حركة الآخر .

فصل

مشتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والمماسات والمباينات

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة اختلفوا فى المماسات/ والمباينات . وسبيلنا أن نستقصى ذكر المذاهب ، ثم نذكر ما نرتضيه ونصححه . ٣٠٦

فالذى صار إليه شيخنا : أن المماسة معنى زائد على الكون الذى يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ويظهر غرضنا فى فرض الكلام فى صورة مخصوصة ، فنقول: إذا قدرنا جوهراً واحداً منفرداً ففيه كون يخصصه بحيزه . فإذا خلق الله تعالى جوهراً آخر منضما إليه ، فمن مذهب شيخنا أن مماسة الجوهر للجوهر عرض زائد على الكون المقتضى اختصاصاً بالحيز . ثم قال على طرد أصله: لو ماس الجوهر ستة من الجواهر فقد حلته ست من المماسات . ثم المماسات من الجهات الست مختلفة عنده غير متضادة . وكيف يتوقع تضادها مع تصور اجتماعها ؟ ! وإنما يتضاد المتماسان من جهة واحدة ، إذ لا يتصور مماسة الجوهر جوهرين من جهة واحدة . ثم المماستان

---

(١) فى الأصل : المستقل .

المقدرتان من جهة واحدة على التعاقب متماثلتان . فيخرج من ذلك أن المماستين المتماثلتين تتضادان أبداً ، والمختلفتان لا تتضادان أبداً .

وحكى القاضى ، رضى الله عنه ، من مذهب شيخنا : أن المجاورة تغاير المماسة . وإنما يراد بالمجاورة وقوع جوهرين فى حيزين ليس بينهما حيز ثالث . فهذا هو المعنى بالمجاورة . ثم إذا تحقق ذلك قام بكل جوهر مماسة تغاير مجاورته . وقال على طرد ذلك : إذا جاور جوهر ستة جواهر ، فلا تحله إلا مجاورة واحدة وتحله ست مماسات . فتدبروا ذلك وأحيطوا علماً بالفصل بين المجاورة والمماسة على أصل شيخنا . ثم قال القاضى رضى الله عنه : إذاً أثبتنا المماسة كما صار إليه شيخنا .

فلو قال قائل : هل الماسات أضداد تعاقبها أم لا أضداد لها ؟ فسبيل الجواب عن ذلك على ثلاثة أوجه ذكر القاضى جميعها : أحدها أن المماسات لا أضداد لها ، والمباينة تضاد المجاورة ولا تضاد المماسة .

فلو قال قائل : من قضية أصلكم أن العرض الذى له ضد لا يخلو الجوهر عنه أو عن ضده . والعرض الذى / لاضد له لا يخلو الجوهر عنه أصلا . فإذا قلتم إن المماسات لا أضداد لها ، فينبغى أن لايجوز خلو الجواهر عنها. فيقال لهذا السائل: لو قلنا : لا يخلو الجوهر الفرد عن ست من المماسات — وإن تفردت ، غير أن تلك الأعراض لا تسمى مماسات إلا عند تقدير مجاورة ست من الجواهر — لم يكن ذلك بعيداً فرجع إطلاق المماسة إلى التسمية . وهذا كما أن الجوهر إذا استقر فى حيزه ، فالكون الذى قام به لا يسمى محاذاة عند تقدير انفراد الجوهر. فإذا حاذاه جوهر آخر فيسمى مثل ذلك الكون الأول محاذاة إن كان . ولولا الجوهر الثانى لما سمى ذلك الكون محاذ له ، وكذلك يسمى مثل ذلك الكون قرباً إذا قرب منه جوهر ، ويسمى بُعداً إذا بَعُد منه جوهر . فلا يبعد على قياس هذه المسائل أن نقدر فى الجوهر الفرد ستة من الأعراض ولا نسميها مماسات إلا عند إنضمام ست من الجواهر ، فهذا وجه فى الجواب .

٣٠٧

والوجه الثانى أن نقول : المماسات ، وإن لم تكن لها أضداد ، فيجوز أن نشرط بثبوتها انضمام جواهر وتعرّى الجوهر عنها من غير انضمام ، كما يعرى الجوهر عن البقاء فى حالة الحدوث لمعنى يحيل ذلك ويختص بالبقاء فى الحالة الثانية. وإنما يلتزم أهل الحق استحالة عرو الجوهر عن عرض لا ضد له ، إذا قدر ذلك فى وقت جواز قبوله ، فيقال : فإذا جاز قبول الجوهر لعرض لا ضد له لم يعر عنه ، وقد ثبتت حالة يستحيل فيها قبول ذلك العرض ، كما استحال بما مهدناه فى الأصل .

والوجه الثالث فى الجواب ، وهو أسد الأجوبة: أن المماسة تنتفى بالمباينة ، ثم تتجه فى ذلك وجهان : أحدهما : أن المباينة تضاد المجاورة والمماسة جميعاً ، كما يضاد الموت الحياة والعلم جميعاً . والوجه الثانى : أن المباينة لا تضاد المماسة ، بل تضاد شرطها ، وشرطها المجاورة . وقد صار إلى مثل ذلك بعض أصحابنا فى الموت والعلم وقال : الموت لا يضاد العلم ، بل يضاد شرطه وهو الحياة . فهذا الوجه الثالث هو التحقيق وماعداه تكلف .

ثم إن القاضى تصرف على أصل شيخنا / من وجهين معتبراً غير حاك . ٣٠٨ أحدهما أنه قال : لو أثبتنا المماسة معنى زائداً على المجاورة كما ارتضاه شيخنا ، ثم قلنا المماسة الواحدة يقع الإكتفاء بها . فإن تقدر انضمام جوهر واحد كانت مماسة له . وإن تقدر انضمام ستة من الجواهر كانت مماسة لها ، كما أن الكون الواحد يسمى مجاورة لجوهر واحد ، ويسمى مجاورة لجواهر والكون مُتحد فى الحالتين ، فلا يبعد مثل ذلك فى المماسة .

وقال أيضاً على قياس مذهب شيخنا : لو قال قائل : الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، فقد قامت به سبعة من الأعراض ، كون يخصصه بحيزه وهو الكون الذى يثبت فى انفراد الجوهر ، وفى انضمام غيره إليه ستة من الأعراض وهى المماسات ، لم يكن ذلك بعيداً . ولو قال قائل : ليس فى الجوهر المتوسط إلا المماسات الست ، ويقع الاجتزاء بها عن الكون الذى يوجب تخصيص الجوهر

بحيزه عند تقدير انفراده ، لم يكن ذلك بعيداً . ثم قال : والذى يدل عليه كلام شيخنا الاكتفاء بالماسات الست . فهذه جملة مذهب شيخنا فيما ذكره القاضى نقلا وقياساً .

وسلك الأستاذ فى الماسات مسلكاً آخر يباين ما ذكرناه ، وذلك أنه قال : المجاورة هى الماسة بعينها ، فلم تثبت الماسة عرضاً زائداً على المجاورة . ثم قال : إذا جاور الجوهر ستة خلّفه ستة من المجاورات ، وطرد فى المجاورة ما حكيناه فى الماسات ، ثم قال على ذلك : المباينة تضاد الماسةعلى الحقيقة مضادة الجهل العلم إذا الماسة عين المجاورة على أصله .

ثم قال : لو وقع الجوهر الفرد نبذة عن الجواهر ، ففيه ستة من المباينات مضادة لستة من المجاورات فى الجهات الست . فإذا انضم إليه جوهر من جهة ، زالت مباينة وأعقبتها مجـاورة مضادة للمباينة ، وتتابع على الجوهر خمس من المباينات . ثم من قضية أصله أن الجوهر الفرد مباين ست مماسات لستة من الجواهر لا بأعيانها / ولا يتصور ثبوت مماسات إلا مع جواهر متعينة . ٣٠٩

ثم اختلف جواب الأستاذ فى الجوهر الذىماس ستة منالجواهر ، ثم باينته الجواهر وعاقبت الماسات الست المباينات ، فهل يقال إن كل مباينة تتعلق فىهذه الصورة بالجوهر الذى كان مماساً حتى تثبت المباينة مع تلك الجواهر المتعينة ؟

فقال مرة : إذا تقدمت الماسات ثم تلتها المباينات فهى مباينات للجواهر التى تعينت الماسة . وإنما لا تتعين المباينة إذا لم تتقدم مـاسة . واستدلعلى ذلك بأن قال : كما علمنا مماسة جوهر متعين فى جهة من الجهات علمنا مباينة ذلك الجوهر بعينه ، فلزم القطع بالتعيين من حيث لزم القطع به فى الماسة . وإنما لا تتعين الماسة إذا لم يتقدم تعين فى حكم الماسة .

وقال فى جواب آخر : إذا زالت الجواهر الست عن جهـات الجوهر

المتوسط ، حلّتْ الجوهر ست مباينات مع ستة من الجواهر من غير تعيين .
وهذا أصح الجوابين ، فإنا نعلم أن مباينة الجوهر الجواهر قبل اتفاق مماسة كمباينته لها بعد اتفاق المماسة . فإذا لزم نفى التعيين فى إحدى الحالتين ، لزم مثله فى الأخرى وعاد الجوهر بعد المماسة إلى ما كان عليه قبلها .

ومما ذكره الأستاذ فى أحكام المباينة أن قال : إذا قدرنا جوهرين متباينين وبينهما تقدير حيزين لجوهرين ، ثم وقع جوهر ثالث فى أحد الحيزين المتوسطين، فإن وقع فى الحيز الذى يلى أحد الجوهرين فقد قَرُبَ منه وبعُد من الآخر . وقربه من أحدهما عين بعده من الآخر .

وقد أطلق المحققون خلاف ذلك فقالوا : القرب من أحد الجوهرين غير البعد من الثانى ، كما أن الحركة عن المكان الأول غير السكون فى المكان الثانى . وكما أن الأمر بالشىء غير النهى عن أضداده .

والذى قاله الأستاذ سديد على أصله ، فإن من مذهبه أن الجوهر إذا جاور / ٣١٠ جوهراً تثبت فيه خمس من المباينات . ثم حقق الأستاذ مذهبه بأن قال : لو جعلت الجوهر قريباً بعيداً بمعنى واحد ، لزمنى أن أقول : إذا قرب الجوهر من جوهر يقرب ويبعد من آخر ببعد وهو عين القرب . فإذا زال البعد ، بأن يدنوا الجوهر البعيد فيجاور الجوهر المتوسط ، فيلزم من ذلك زوال البعد لمضادة القرب إياه ، ثم إذا زال البعد لزم منه زوال القرب إذ المعنى الواحد يستحيل أن ينتفى بالمضادة من وجه ، ويبقى من وجه . ويتمثل فى ذلك بأمر قدره وإن لم يكن ذلك جائزاً . ومن ذلك نفى ذوى التحقيق الاستشهاد بالتقديرات فقالوا[1] : لو قدرنا سواداً حلاوة ، وسبق إليه اعتقاد معتقد ، فلو طرأ البياض على محله انتفى السواد من حيث كان بياضاً ، وإن لم يكن يضاده فى كونه حلاوة . فلما ثبت فى الذى نحن فيه إذ القرب لا يزول بزوال البعد ،

---

(١) فى الأصل : فقال .

دلّ على أن البعد غير القرب . والبعد عند الأستاذ هو المباينة ، والقرب هو التجاور . فهذا وجه كشف قوله .

ومما يتعلق بالذى نحن فيه أن قائلا لو قال : إذا ماس الجوهر جوهراً من جهة ، فهل يجوز أن يقال إنه مباين له من سائر الجهات مماس له من جهة واحدة ؟

فالذى صار إليه بعض المتكلمين إطلاق ذلك . والذى ارتضاه الأستاذ شيخى أبو القاسم الإسفرايينى* أن ذلك ممتنع . فإن الشىء إنما يباين ما يباينه على الوجه الذى يجوز أن يماسه عليه . فإذا استحال أن يماس الجوهر جوهراً من جهتين فصاعداً ، استحال تقدير المباينة فى جهتين ، وكذلك يستحيل تقدير مماسة فى جهة مع ثبوتها فى أخرى . واستتبع مماسة الجوهر جوهراً وجود المباينة بينهما من كل وجه ، وهذا هو السديد الذى لا يجوز غيره .

ومما ذكره المحققون فى أحكام الاجتماع والافتراق أن قالوا : يجوز تقدير الافتراق فى جملة جواهر العالم حتى تكون مفترقة لا اجتماع فيها / ولا يجوز ٢١١ تقديرها مجتمعة حتى لا يكون فيهـا افتراق . وإيضاح ذلك أن جواهر العالم لو تبددت، وزالت تركيباتها ، واختص كل جوهر بحيز ، فهى مفترقة على الحقيقة ، ولا اجتماع فى شىء منها . ولو تركبت جملة جواهر العالم وتمثلت متآلفة فالأجزاء الباطنة التى أحدقت بها الجواهر من جهاتها لا مفارقة فيها . والأجزاء الظاهرة البارزة التى هى الصفحة العليا ، فيها الافتراق . فإن الجواهر لم تحط بها من كل الجهات .

---

(١) أبو القاسم الإسفرايينى : هو أبو القاسم عبد الجبار بن على بن محمد بن حسكان الإسفرايينى الإسكاف المتوفى سنة ٤٥٢ هـ . وكان رجلا من أفاضل العصر، متضلعاً فى علوم الفقه ، ومن كبار المتكلمين الآخذين بمذهب الأشعرى . وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والفتوى ، وكان فى الوقت نفسه من الآخذين بطريقة السلف فى الزهد والفقر والورع . (انظر السبكى — طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٢٠).

فإن قال قائل : فكم تثبتون فى كل جوهر من الافتراق ؟

قلنا : فى كل جوهر مباينة واحدة على ماأصلناه من المباينات . إذ كل جوهر من الصفحة العليا يماس جوهراً تحته وآخر يمينه ، وآخر يساره ، وآخر قدامه ، وآخر وراءه ، وتبقى جهة واحدة لا يماس منها جواهر . وهذا واضح لا خفاء به .

ومما ينبغى أن يتقدم على ذكر الحجاج فى المسألة : أن الجوهر الفرد لا يفارق جملة جواهر العالم . وهذا مما تقدم فى تضاعيف الكلام ، ولكنا نزيده إيضاحاً فنقول : إنما يباين الشىء ما يتصور مماسة له بدلا من المباينة ، ولا يتصور أن يماس الجوهر أكثر من ستة من الجواهر ولا يباين أكثر من ستة ، إذ كل مباينة ثابتة فلها ضد من المماسة يعاقبها. فإذا انحصرت المماسات فى الست وجب انحصار المباينات .

ثم قد قدمنا من أصل الأستاذ أن الجوهر الفرد يباين ستة من الجواهر من غير تعيين . وقد ذكر شيخى فى ذلك طريقة مرضية فقال : الجوهر يفارق ستة من الجواهر على التعيين ويختلف ذلك بموقع الجوهر من الجواهر . فإن وقع بين الجواهر ولم يجاورها ، بل كان مفارقا لها ، فإنما يفارق الأجزاء التى تحاذيه وهى متعينة فى معلوم الله . ولو تأتت منا خطوط مستقيمة إلى الجواهر الست لتعينت لنا . فإذا كان موقع الجوهر هكذا ، / فنقطع بأنه يفارق جواهر معينة وهى ٣١٢ الجواهر التى تحاذيه من الجهات الست فأما إذا كان الجوهر مستغنياً عن الجواهر أو مستقلا عنها ، فهو مفارق لجزء واحد يحاذيه من جهة تحت أو من جهةفوق، ويفارق خمسة من الجواهر لا بأعيانها .

وهذا التفصيل الذى ذكره حسن ، ولكن فيه نظر . فإنا إذا صورنا جوهراً مُمشتَوشاً بالجواهر مبايناً لها ، فالجواهر التى تحاذيه يجوز تقدير مماستها له لو جرت إليه مع بقاء المحاذيات فى أحيازها . وكل جوهر جاز تقدير المجاورة بينه

وبين جوهر، جاز تقدير المباينة بينهما. وتقدير المجاورة لم يختص بالجواهر المحاذية، فيجب أن لا يختص تقدير المباينة بها.

وهذه المذاهب بجملتها لم يرتض القاضي معظمها في بعض أجوبته. وسلك مذهبا في الاجتماع والافتراق، ولا يصح عندي سواه. وذلك أنه قال: لا حكم للجوهر من الكون إلا اختصاصه بحيزه، وإذا اختص بحيزه وإذا اختص بحيزه وتتابعت له الأكوان في ذلك الحيز الواحد، فلو انضم إليه جوهر فهو على ما كان عليه من اختصاصه ما تبدلت صفته، وانضمام الجوهر لم يغير حكمه في قضية العقل، والتسميات تعتور الكون من غير تقدير زائد في العقل. فإذا كان الجوهر فرداً، سمى الذي يخصصه بحيزه كونا: حركة أو سكونا. فإذا انضم إليه جوهر آخر كان الكون المتجدد عليه بعد الانضمام مماثلا للكون الذي كان قبله، وليس يسمى مع انضمام جوهر إليه إجتماعا ومجاورة ومماسة. فإذا فارقه ذلك الجوهر، سمى الكون المتجدد على الجوهر المستقر في حيزه مباينة، ٣١٣ فتتبدل عليه التسميات والأكوان لا تختلف /.

ومن قضية هذا المذهب: أنه لا تختلف الأكوان [إذ] يوجب أحدهما التخصيص بحيز ويوجب الآخر التخصيص بغيره. ويخرج من مضمون هذه الطريقة أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر، فلا يقوم به إلا كون واحد، إذ لا حكم للجوهر المتوسط بين الجواهر المطبقة به. ولا معنى لتماس(١) الجوهرين إلا أنهما تثبتا في حيزين ليس بينهما موقع لجوهر ثالث، وحكم كل جوهر من الجواهر اختصاصه بحيزه. وهذه الطريقة هي التي نتصورها ونوضح بالأدلة صحتها. ونذكر عمد شيخنا وما عول عليه موافقوه، ونتقصى عنها إن شاء الله.

فأما الدليل على صحة ما إرتضيناه فأوجه: أحدها أن نقول: إذا استقر

---

(١) في الأصل: لماس.

الجوهر فى حيزه ، ثم انضم إليه جوهر آخر فلا يخلو من يخالفنا فى المسألة : إما أن يقول حالة الجوهر الذى كان مستقراً فى حيزه لم تتبدل ، وإما أن يقول تبدلت حالته . فإن قال: تبدلت حالة الجوهر ، فقد سلم المسألة .ويلزمه على قود هذا التسليم أن يقول : الكون القائم بالجوهر المستقر بعد الانضمام مثل الكون الذى كان عليه، وهو تصريح بنفى المماسة . ويلزم أيضاً فيه الحكم بإيجاد الكون فيه كما كان قبل الانضمام .

وإن زعم الخصم أن حالة الجوهر قد تبدلت ، وقام به عرض يخالف الكون الذى قام به على إنفراده . وهذا مذهب الخصم ، فهو ظاهر البطلان . وذلك أنا نقول : لم يتجدد إلا وقوع جوهر فى حيز بحيث ليس بين الحيزين تقدير حيز آخر . فيستحيل أن تؤثر نفس الجوهر الثانى فى الجوهر الأول ، إذ الجواهر لا يؤثر فى بعضها بعض بإجماع المحققين . ولا فرق فى ذلك بين جواهر منضمة وبين جواهر متفرقة . فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكماً لجوهر مع تباينهما ، فكذلك يستحيل أن يوجب حكماً فى جوهر مع تقدير الإنضمام .

والتحقيق فى ذلك أن المانع من تأثير جوهر فى جوهر عدم قيام أحدهما بالثانى ، وهذا متحقق فى المنضمين تحققه فى المتباينين . وإذا بطل أن يؤثر جوهر فى جوهر ، فكذلك يستحيل أن يؤثر كون جوهر / فى جوهر آخر ، إذ كون كل جوهر يختص به ، والمعنى المختص بمحله لا يؤثر فى غير محله . ٣١٤

وأولى الناس بهذا الأصل شيخنا مع مصيره إلى : أن حكم العلم يختص بمحله ، ولا يتعدى الجملة التى محل العلم منها . فإذا إستبان استناد تبدل حكم الجوهر المستقر فى حيزه إلى الجوهر الآخر ، فيستحيل . وإستبان أن حالة هذا التبدل على كون الجوهر الثانى محال . فلا يبقى بعد ذلك إلا القطع بأن الجوهر الأول باق على ما كان عليه .

والذى يوضح ذلك : أنه لو جاز تقدير تغير الجوهر عما كان عليه لانضمام غيره

إليه أو لمباينته له ، لجاز طرد ذلك فى جملة الأعراض القائمة بمحالها . وأقل ما يلزمنا عليه أن لا نستبعد من المعتزلة قولهم فى إشتراط البنية عند ثبوت الحياة ، وهذا مالا فصل فيه .

ومما نستدل به أيضاً أن نقول : إذا انضم ستة من الجواهر إلىالجوهر المستقر فى حيزه ، فالذى صار إليه شيخنا ، وجملة متبعيه . أنه تقوم بالجوهر المتوسط ست مماسات ، ثم يقع الاكتفاء بها ، ولاحاجة إلى إثبات كون سابع يخصصه بحيزه . والقاضى ، وإن ذكر ذلك فى نقل مذهبه ، فلم يذكره ناقلا ؛ بل قاله معتبراً مفرعاً على أصل شيخنا .

فإذا وضح ذلك رجعنا إلىمقصدنا وقلنا : لو كان الجوهر فى إختصاصه بحيزه مفتقراً(١) إلى كون وهو مختص بحيزه كما كان ، فيجب أ ن يدوم له الافتقار إلى الكون المخصص . والمماسات عند مثبتيها مخالفة للكون الثابت حالة الانفراد . والحكم الذى يوجبه عرض،لا يوجبه خلافه . فإن العلم الموجب لمحله كونه عالماً ، لما كان مخالفاً للإرادة ، استحال سد الإرادة مسد العلم فى إيجاب حكمه ، وهذا واضح لاخفاء به . ولا مخلص منه إلا تقدير كون(٢) سابع ، وهو خلاف أصل شيخنا .

ومما نستدل به على من قال : المجاورة غير المماسة أن نقول : لا يجوز تقدير مجاورة من غير مماسة ، ولا تقدير مماسة من غير مجاورة والمعنى / الواحد لابد من إثباته ، ولم تقم دلالة على غيره . فيجب القطع بالواحد ونفى ماعداه . وبهذه الطريقة نتوصل إلى الحكم باتحاد العلل . ولأجلها قطعنا بأن الحركة عن المكان الأول غير السكون فى المكان الثانى . وليس من أثبت المماسة معنى زائداً على المجاورة بأسعد حالا ممن أثبت الحركة والسكون زائدين على الكون المخصص بالحيز . ٣١٥

(١) فى الاصل : مفتقر

(٢) فى الاصل : كونه

وبمثل هذه الطريقة ، توصلنا إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به من حيث لم أرُمْ الحكمان ، ولم تقم دلالة على تعدد المعنيين .

فإن استدل من نصر مذهب شيخنا فى إثبات المماسات بأن قال : كل ما يدل على أن الحركة معنى ، فهو بعينه دال على أن المماسة معنى .

قلنا : إنما ندرك ما نرومه بالحركة اختلاف(١) المنظرة على الجوهر . فإذا رأينا جوهراً على منظرة السكون ، ثم رأيناه على هيئة الحركة وأدركنا التفرقة بين الحالتين ، أسندناهما بعد السبر والتقسيم إلى إثبات معنى . وهذا بعينه متقرر فى مفترقين إجتمعا ، وفى مجتمعين افترقا . فيجب القطع بإثبات الاجتماع مخالفاً لما قبله .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نقول : إن كان التعويل على اختلاف المنظرة ، وجب لذلك أن يقال : إذا تباعد جوهران ثم افترقا، ولم يبق بينهما إلا تقدير حيز واحد ، فيجب أن يكون افتراقهما عرضاً مخالفاً كالمماسة المخالفة لأغيارها من الأكوان . ووجه إلزام ذلك أن المنظرة قد اختلفت بقرب الجوهرين ، كما اختلفت باجتماعهما . فإن رام المخالف خروجاً من ذلك وقال : كونهما فى القرب يخالف كونها فى البعد ، فإنهما فى تباعدهما مختصان (٢) بحيزين ، وهما فى قربهما مختصان (٣) بحيزين آخرين، فقد وضح مخالفة كونهما فى قربها لكونهما فى بعدهما، وهذا تدليس . فإنهم إن اكتفوا بذلك ، وقلنا بمثله فى المجتمعين ، فإن الجوهرين المتباعدين إذا تدانيا وتزحزح كل واحد من حيزه نحو الآخر ، حتى لم يبق بينهما حيز ، فكونيهما الآن خلاف كونيهما قبل بلا شك . والخصم لا يكتفى بذلك / ، بل يثبت المماسة زائدة على الكون المخصص بالحيز . ويظهر مقصودنا فى أن نصور جوهراً مستقراً قد قرب منه جوهر آخر ، فقد اختلفت المنظرة . ولم يختلف كون المستقر فى هذه الصورة .

٣١٦

---

(١) فى الاصل : باختلاف (٢) فى الأصل : مختصين
(٣) فى الأصل : مختصين

ثم نقول : معولنا فى إثبات الحركة على أن الجوهر كان مختصاً بحيز ، ثم صار مختصاً بغيره مع جواز أن يبقى على استقراره . فهذا هو المعتمد فى إثبات الحركة ، وهو غير متحقق فى الجوهر المستقر إذا انضم إليه غيره ، إذ لم يتبدل عليه حيزه ، فافهموه .

ومما يتمسك به ناصر مذهب شيخنا أن يقول: إذا ماس جسم حساس جسماً، أحس المماسة وأدركها ، كما نحس كل محسوس ، ونعلم أنه طرأ عليه بانضمام جسم إليه ما لم يكن قبل . قال : وجاحد ذلك يقرب من جحد الضرورة . وهذا تدليس أيضاً ، فإن الذى يحسه الجسم الحساس حرارة ما انضم إليه أو برودته أو لينه أو خشونته . فأما أن يحس كونه قائماً به ، فلم تجر بذلك عادة . والمعنى الزائد الذى صادفه الحساس فى نفسه هو إدراكه للحرارة أو البرودة ، أو الليونة أو الخشونة .

والذى يوضح ذلك أن الجسم قد يمرن على ملاقاة جسم على طول الدهر حتى يخيل إليه أنه غير مماس له ، وهكذا سبيل كل أحد فى ملاقاة الهواء على ركوده ، فاندفع السؤال .

وقد جوز شيخنا رضى الله عنه أن يدرك المدرك حرارة ما بعد عنه ولينه وخشونته ، وأجرى الله العادة بذلك .

فصل

[فى إثبات المعتزلة المماسة]

قد سلك المتأخرون من المعتزلة مسلكاً آخر يخالف مسلك شيخنا فى إثبات المماسة ، فقالوا : إذا تجاور جوهران واختص أحدهما برطوبة والآخر بيبوسة ، ولّدت المجاورة فى هذه الحالة بين الجوهرين تأليفاً واحداً قائماً بهما جميعاً . وإنما يصعب تفكيك الجوهرين المتألفين لقيام تأليف واحد بهما ، فهو فى حكم الرابط لأحدهما بالثاني . وصار إلى هذا المذهب جملة المتحذقين من معتزلة البصرة .

وإذا وقع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وتألفت الجواهر ، فقد / إختلفت ٣١٧ ،
فى ذلك المعتزلة فصار بعضهم إلى: أنه يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد . وتمسك
بأنه إذا لم يبعد انقسام تأليف على جوهرين، لم يبعد ذلك فى الجواهر. ومن حقق
منهم أبى ذلك وأنكره ، وصار إلى أن الجوهر إذا تألف مع ستة من الجواهر
فتقوم بالجملة ست من التأليفات . ولم يصر منهم صائر إلى إثبات سبعة من
التأليفات . إذ لو قالوا ذلك لانفرد كل جزء بتأليف ، ولا يتحقق مع ذلك
قيام التأليف بجزئين . واستدل هؤلاء على ابطال قول من قال : إن التأليف
الواحد يقع الاجتزاء به بأن قالوا : المباينة بين الجوهرين وإن لم تضاد التأليف،
فهى تضاد شرط التأليف وهو المجاورة . فإذا قدرنا جوهراً بين ستة ، ثم زال
واحد عن صفة التأليف ، فقد زال التأليف بزواله . فلو كان القائم بالجميع تأليفاً
واحداً ، لوجب أن يبطل تأليف الجميع ، إذ من المستحيل أن يبطل من وجه
ولا يبطل من وجه .

والتمسك بذلك سديد ، ولكنه غير مستقيم على مذهب الجبائى ،وهو الأصل
فى القول بالتأليف . وقد قال بما يصده عن إنكار ماأنكره . فإن من أصله أن طائفة
لو تلوا آية واحدة ، فيوجد مع تلاوة كل واحد منهم كلام الله تعالى قائما بالتالى ،
ثم لا يتعدد كلام الله بتعدد التالين والقراء [1] . ثم إذا كفّ أحد القراء نفسه
عن القراءة ، فيعدم عنه كلام الله . والذى عدم عنه بعينه موجود قائم بغيره .
فإذا لم يستبعد ذلك ، فينبغى أن لايستبعد أن يعدم التأليف الواحد من وجه مع
وجوده من وجه . ونحن نوضح وجه الرد عليهم فى أصل مذهبهم ثم نتبين
اضطرابات لهم فى أحكام التأليف .

فمن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا تألف جوهران وزعمتم أن التأليف
الواحد قام بهما فلا تخلون : إما أن تقولوا قام التأليف بأحدهما ثم قام بالثانى
غير ما قام بالأول ، وإما أن تقولوا قام بأحدهما ، ما قام بالأول ، وإما أن

---

(١) فى الأصل : والقراه

٣١٨ تقولوا قام بأحد الجوهرين بعض تأليف وقام بالثانى البعض / .

فإن زعموا أن القائم بأحد الجوهرين هو بعينه قائم بالثانى ، فهذا قريب من جحد الضرورات ، فإن العرض الموجود بحيث وجود جوهر مختص به ، فلو قدر بحيث وجود جوهر آخر مع بقائه فى الأول ، فكيف يكون مختصاً بالأول مع وجوده فى غيره . ولو جاز ذلك جاز تقدير جوهر واحد فى حيزين مع استقراره فى كل واحد منهما .

قال القاضى رضى الله عنه : هذا مبلغ فى النظر لا يتعـــدى ولا يتجاوز ، والمراغم فيه معاند . وإن زعموا أن القائم بأحدهما غير القائم بالثانى ، فيلزمهم التصريح بتعدد التأليف ، إذا الغيران منضرورتهما أن يكونا شيئين يقدر أحدهما منفرداً عن الثانى ، وهذا ترك المذهب .

وإن زعموا أن التأليف ينقسم على جوهرين ، ويقوم بكلواحد منهما بعضه ، كان ذلك محالا . فإن الواحد لا بعض له . ولو جاز تقدير بعض للعرض الواحد ، جاز تقدير بعض للجوهر الواحد حتى يقال : قام عرض ببعضالجوهر . وامتناع قيام عرض ببعض الجوهر ، كامتناع قيام بعض عرض بجوهر .

والذى يوضح ذلك : أن القائم بأحد الجوهرين لم يقم بالثانى على هذه الطريقة ، إذ قام بكل بعض . والذى قام بأحدهما يغاير الذى قام بالثانى . وهذا يوضح كونهما موجودين شيئين .

ومما نتمسك به فى المسألة أن نقول : قد وافقتونا على قيام العلم بالمحل الواحد ، وامتناع قيامه بمحلين . وإذا سبرنا أوصاف العلم وقسمناها ، لم نصادف صفة من صفاته تتضمن منع القيام بمحلين إلا و مثل تلك الصفة متحقق فى التأليف . فإنا إذا نظرنا إلى كون العلم عرضاً أو حادثاً أو موجوداً ، ألفينا ذلك كله فىالتأليف . وإذا نظرنا إلى اتحاد العلم ، وجدناه فى التأليف . فما المانع من قيام علم بمحلين ؟ ! وهذا ما لايجدون فيه فصلا . والذى يقرر ذلك ويوضحه : أن حكم العلم ، على

مقتضى أصولهم ، لا يختص بمحله ، بل يثبت للجملة . فما المانع من قيامه بالجملة من حيث يثبت الحكم للجملة كما يثبت حكم التأليف للجوهرين ، إذ كان التأليف الواحد قائماً بهما . وهذا / لا مخلص للخصم منه . ٣١٩

والذى يحققه أنهم قالوا : إذا قام جزء من العلم بالسواد بجزء من القلب ، استحال أن يقوم بجزء من القلب آخر جهلا بذلك السواد . وحكموا بمضادة الجهل للعلم فى محلين ، كما أحالوا قيام مباينة بأحد المتألفين مع بقاء التأليف فى الثانى ، فوضح ذلك فى التأليف .

ومما نتمسك به أن نقول : التأليف عندكم متولد من المجاورة ، والتأليف باق ، والمباينة لاتضاده بل تضاد المجاورة ، ومن قضية أصلكم أن كل متسبب باق متولد عن سبب لا يعدم بعدم سببه ، إذ السبب مع المسبب كالقدرة مع المقدور. ثم إذا أثرت القدرة فى إيجاد باق من الأعراض ، ثم انتفت القدرة بالعجز ، لم يجب من انتفائها انتفاء المقدر ، فكذلك لا يجب انتفاء المسبب ، إذا كان باقياً بانتفاء السبب . فينبغى أن تحكموا ببقاء التأليف ، مع بطلان المجاورة بالمباينة جرياً على الأصول التى قدمناها .

وسلك القاضى منهم طريقة أخرى فقال : نحن نعلم أن المباينة تنافى التأليف إذا قامت بمحل التأليف ، كما نعلم منافاة الجهل للعلم . وليس إنكار التضاد بين المباينة والتأليف إلا بمثابة إنكار المضادة بين الجهل والعلم مع القطع باستحالة اجتماعهما ، وهذا واضح لم نبسطه لتقرره فى أحكام التضاد إن شاء الله .

وليس مع المعتزلة شبهة يتمسكون بها إلا من جهة واحدة ، وذلك أنهم قالوا: نحن نرى متجاورين يتيسر رفع أحدهما من غير محاولة ومكابدة وتصديع وتفكيك ، ونرى جوهرين يصعب قلب أحدهما من الآخر . فينبغى أن يكون ذلك لزيادة معنى ، ولا وجه فيه إلا أن يقال : يقوم بهما جميعاً تأليف[1] واحد[2]، فيصيرهما فى الارتباط كالجوهر الواحد ، ولذلك يصعب الشق والتفكيك .

---

(١) فى الأصل : تأليفاً　　(٢) فى الأصل : واحداً

وهذا الذى قالوه لا محصول له . وأول ما فيه أنهم بنوه على التوليد ، ومن قضية أصلنا أن لا تتعلق قدرتنا بدفع جوهر ولا بضم جوهر إلى جوهر ، إذ قدر ذلك مبايناً عن محل القدرة . فإذا لم نقل بهذا الأصل / لم يلزمنا الخوض في تفصيله . ٣٢٠

فإن قالوا : نفرض عليكم الكلام فيمن التصقت أنملته بشىء ، فدفع الأنملة عنه مقدور ، إذ هو فى محل القدرة .

قلنا : هذا تكلف منكم مع غفلة عن مذهب الخصم . وذلك أن القدرة على رفع الأصبع لا تثبت قبل رفعها ، وإذا ارتفع وثبتت القدرة عليه فلا نتبين مع الرفع مكابدة ، إذا المعاناة فى الشىء ، قبل حصوله . والحاصل لا معاناة فيه . ولا قدرة عندنا إلا على حاصل إذا كانت القدرة حادثة . فلا يستقيم لهم تصوير الكلام معنا فى صورة الاتفاق ، إلا بأن نسلم لهم القول بالتولد جدلا . فلو سلمناه لم يكن فيما قالوه حجة . وذلك أن للقائل أن يقول : إنما يصعب تفكيك بعض الجواهر بأن يخلق الله تعالى فيها أكواناً يخصصها بجهاتها أكثر مما يحاوله العبد ، فلا يوجد فعل العبد كذلك . والذى يوضحه : أن رجلين إذا تجاذبا بينهما حبلا وكان أحدهما شديداً آبداً فلا ينجر الحبل إلا فى جهته ، وإن كان لو أراد الآخر جرّ الحبل عند انفراده لانجر بما فعله من الاعتمادات ، ولكن إذا خالفه وغالبه فغلبه لم يثبت فعله . فكذلك يروم العبد إثبات مباينة ، والرب تعالى يخلق فى الجوهرين مجاورات فيبقيان متجاورين ، فتؤول صعوبة التفكيك وتفصيلها إلى ما ذكرنا .

أو نقول : القصبة لو مدت طولا ، لم تنقطع ولم تنقصف وإن عظمت الاعتمادات ، ولو لويت لتكسرت وانقصفت[1] . والتأليف المقتضى صعوبة التفكيك ليس يختلف بتقدير الاعتمادات فى بعض الجهات دون بعض . ولو كان الأمر فى

---

(١) فى الأصل : + وتقصفها

صعوبة التفكيك يتعلق بالتأليف ، لما تحقق فيه اختلاف .

والذى يوضح ذلك : أن الصخرة الصماء نوقد عليها النيران فتتصدع الصخرة إذ أحماها التهاب النار . والياقوتة الحمراء لو أوقدت عليها النار أحقاباً لما تصدعت، كيف ولا تحميها النار ، بل تبقى على ما كانت عليه / قبل مسيس النار . ٣٢١

وأعجب من ذلك أن من الجواهر ما يزداد على النار تصلباً ، ومنها ما يتفتت على النار كالخرق . وكل متخذ من تراب لا يزداد على ملاقاة النار إلا تصلباً . والصخور الصم تتفتت وتصير رماداً . فدل أن الأمر فى ذلك ليس يتعلق بالتأليف ، وإنما هى عوائد أجراها الله كما شاء .

فإن قالوا : إنما الذى ذكرتموه فى الياقوت فإنه لا تخلخل فيه ، ولا تجد النار مدخلا فى خلله ، وليس كذلك ما سواه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له . فإن الخرق أشد تخلخلا من الصخور . والتصدع أسرع إلى الصخور عند العرض على النار من الخرق منه إلى الحرق . ثم لو صح ما قالوه فى خلل الياقوت ، فهلا صدعت النار الصفيحة العليا ، فإنها لاقتها لا محالة ؟ ثم كذلك تصدعها صفيحة صفيحة ، فبطل ما عول عليه . ثم لو كان ما قالوه سديداً ، لصعب تفكيكه كسراً ، وليس الأمر كذلك . فإنه يكسر بأدنى محاولة ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

فصـــل

مشتمل على اضطرابات الجبائى وابنه فى أحكام التأليف

والذى اختلفا فيه خمس مسائل :

أولها : أن التأليف هل يدرك ؟ فالذى صار إليه الجبائى أنه مدرك بالبصر ويدرك بحاسة اللمس . وأجاب أبو هاشم بذلك فى « البغداديات » وهى مسائل تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة . واستقر جوابه فى كتاب

(١) فى الأصل : + وتقصفها .

« الأبواب » على أن التأليف غير مدرك . وتمسك الجبائى فى نصرة مذهبه بأن قال : نحن نرى الأشكال كافة ونفصل بين بعضها وبعض ، وندرك اختلافها على المنظرة . وليس يرجع ذلك الاختلاف إلا إلى التأليفات ، فدل أنها مدركة .

وأجاب عنه أبو هاشم فى جوابين : أحدهما أنه قال : اختلاف المناظر يرجع إلى إدراك الجواهر فى بعض المحاذيات دون بعض ، وليس يرجع إلى التأليف .

٣٢٢ والوجه الآخر / أنه قال هلا قلت إن المدرك هو المجاورات دون التأليف فإن التأليفات لا تعلم إلا بامتحان صعوبة التفكيك ، وقد بنيت على بعض الأشكال من خرادل متضامة غير متألفة ، وهذا مالا فصل فيه . وسنذكر تفصيل مذهبهم فى رؤية الأكوان ، وإدراكها بعد فراغنا من أحكام التأليف .

ثم استدل أبو هاشم فى منع إدراك التأليف بفصلين : أحدهما أنه قال : إذا انضمت اليد من الإنسان إلى لصوق والتصقت به ، فيقوم بكل جزء بين يده واللصوق ، جزء من التأليف . فلو أدرك تأليف اللصوق لأدرك تأليف يده .

ومن أحل المحال عند المعتزلة أن يدرك المدرك نفسه أو شيئاً من نفسه ، إذ لا بد من أن يثبت بين المدرِك والمدرَك ضرب من الاتصال وضرب من الانفصال . وسيأتى تقرير ذلك فى الإدراكات ، إن شاء الله .

والفصل الآخر الذى تمسك به أبو هاشم أن قال : لو أدرك اللامس تأليف الصفحة العليا ، لأدرك تأليف الصفحة الأخرى ، إذ يقوم بكل جزء من الصفحتين تأليف واحد . واعترض الجبائى عليه بما لا محيص له عنه ، فقال : إن لم يبعد انقسام التأليف قياماً بجوهرين ، لم يبعد انقسامه إدراكا ليكون مدركاً من وجه غير مدرك من وجه .

وله أن يقول أيضاً : إنما يدرك اللامس تأليفاً يتعلق بما يتعلق به اللمس ، ولا يدرك تأليفاً معلقاً بما لم يتعلق به اللمس .

ولهم فى الإدراكات شرائط أبعد من ذلك ، فلا بعد فى أن يشترط فى إدراك

التأليف كونه غير متعلق بغير ملموس . فقد وضح بما قلناه إنه لم يستقر لواحد منهما قدم فى هذه المسألة .

وأما المسألة الثانية فهى : أن التأليف هل يتصور وقوعه مباشراً بالقدرة ، أم لا يقع إلا متولداً ؟

أما الذى صار إليه الجبائى : أن التأليف يجوز وقوعه مباشراً بالقدرة ويجوز وقوعه متولداً . والذى ارتضاه أبو هاشم / أنه لا يقع إلا متولداً ، إذ من شأن ٣٢٣ كل مباشر بالقدرة تصور وقوعه دون ما يولده لو لم يكن مباشراً ، ولا يتصور وقوع التأليف دون المجاورة . وسنبسط القول فى ذلك فى أحكام التولد ، إن شاء الله تعالى .

أما المسألة الثالثة فهى : أن المجاورة هل تولد التأليف من غير رطوبة فى أحد الجوهرين ويبوسة فى الثانى ؟

فالذى صار إليه معظم من مال إلى التحقيق من المعتزلة أن المجاورة تولد التأليف بين المتجاورين من غير تقدير رطوبة فى أحدهما ويبوسة الثانى . وذهب شرذمة منهم إلى أن المجاورة لا تولد التأليف إلا عند رطوبة أحد الجوهرين ويبوسة الثانى .

وقد استدل من أبى ذلك بأن قال : لو شرطنا ضرباً من البلة واليبوسة فى قيام التأليف لكنا قدحنا بذلك فى أصل من أصولنا ، إذ من أصولنا أن كل عرض لا يتحقق حكمه بمحله بل يثبت الحكم منه للجملة التى المحل منها ، فلا يثبت عرض هذا وصفه إلا مع بنية مخصوصة فى الجملة ، وبلة ورطوبة ويبوسة وحرارة [و]برودة على اعتدال . وكل عرض يختص حكمه بمحله ولا يتعداه ، فلا يشترط فى قيامه بالجوهر إلا وجوده مع انتفاء أضداده عن محله . فلو شرطنا فى التأليف رطوبة ويبوسة على اعتدال ، للزمنا أن نجزم الأصل الذى مهدناه ، إذ التأليف

مما لا يتعدى حكمه إلى الجملة ، بل يختص حكمه بما قام به . فلو جاز أن يشترط فيه بلة ورطوبة، لجاز اشتراط مثل ذلك فى الألوان والطعوم وغيرهما من أجناس الأعراض .

وليس للمعترض أن يعترض عليهم بأن يقول : التأليف مما يتعلق حكمه بجملة ، إذ ثبت لجوهرين حكم تأليف واحد . وهذا لا يلزمهم على ما مهدوه ، فإن المعنى يتعدى الحكم من محل العرض [و] أن يثبت الحكم للجملة ، وإن لم يقم العرض بالجملة كالعلم ، يقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم للجملة . وليس التأليف عندهم كذلك ، فإنه لم يقم بأحدهما وأوجب الحكم الثانى ، بل قام بهما . فلم / ينفك إذاً حكم محله ، إذ التأليف قائم بالجوهرين جميعاً . ٣٢٤

والذى يعترض [به] على ما قالوه أن يناقشوا أولا فى رجوع الحكم إلى الجملة وسنستقصى القول فى ذلك إن شاء الله . ثم نقول : هلا قلتم إن اشتراط غير المحل يثبت لبعض الأعراض ، وإن كان لا يتعدى حكمها محلها ، ولكن من حيث فارق التأليف سائر أنواع الأعراض فى قيام الواحد منها بمحاين ، جاز أن يفارق سائر الأعراض فى الاختصاص بشرط .

والذى يوضح ذلك : أن الأعراض التى تشترط الحياة فى ثبوتها هى التى توجب الأحوال دون مالا تشترط الحياة فى ثبوته من الأعراض كالطعوم والألوان وغيرهما . ثم ناقضتم فى الأكوان وزعمتم أنها توجب أحوالا لمحالها وإن لم يشترط فى ثبوتها الحياة ، فهلا قلتم إن التأليف وإن لم يتعد عن محله، جاز أن يختص من بين سائر الأعراض بشرط ؟ ومن الدليل على ذلك أن التأليف لابد له من مجاورة ، فلئن لم يبعد كونه مشروطاً بها بدءاً ، فلا تستبعدوا [ذلك] إذا لم يكن كونه مشروطاً برطوبه أو يبوسة .

ومما استدل به من نفى كون الرطوبة شرطاً أن قال : لو كانت الرطوبة شرطاً فى التأليف لشرط دوامها ، كما أن المجاورة لما كانت شرطاً فى التأليف ، شرط دوامها . ونحن نرى متألفاً لا رطوبة فيه كالصخور والياقوت ونحوهما .

والمعترض أن يعترض على ذلك فيقول : يجوز أن تكون الرطوبة مشروطة إبتداء ولا يشترط بقاؤها . وهذا كما أن المباشر بالقدرة يشترط تعلق القدرة به قبل وجوده ، ولا يشترط دوام التعلق ما دام وجوده .

قالوا : وهذا هو القياس فى كل ما يؤثر فى حدوث شىء مباشرة أو تولدا ، والمجاورة خارجة عن القياس لدلالة خصصتها ، فلا معنى لاعتبار غيرها بها إلا أن تقوم دلالة فى غيرها كما قامت فيها .

ومما تمسك به من لم يشترط الرطوبة أن قال : لو شرطنا الرطوبة واليبوسة لم يكن/ أحد الجوهرين أولى بأحد الوصفين من الثانى، ورطوبة أحدهما إذا كانت ٣٢٥ لا تتعداه فلا أثر لها فى الجوهر الثانى . فقد وجدت إذا رطوبة فردة فى أحدهما ويبوسة فى الثانى . ولا أثر للرطب فى اليابس ، ولا لليابس فى الرطب ، فبطل اشتراط الرطوبة واليبوسة . وهذا مدخول ، إذ المعترض أن يقول : رطوبة أحدهما مع يبوسة الثانى يولدان التأليف بينهما مع المجاورة ، ولا حجة فى قول من قال : الرطوبة لا تتعدى محلها . فإن مجاورة كل جوهر لا تتعداه إلى مجاورة غيره ، وولدت المجاورة مع ذلك التأليف . فإن لم يبعد ذلك فى المجاورة لم يبق لاستبعاده وجه فى الرطوبة واليبوسة .

واستدل من شرط مع المجاورة رطوبة ويبوسة بأن قال : لو تجاور جوهران على وصف اليبس والجفاف لم يتألفا، وإنما يتألفان ويلتزقان عند اختصاص أحدهما برطوبة واختصاص الثانى بيبوسة . ولو كان التأليف تولده المجاورة المحضة ، لوجب أن يتألف كل متجاورين ، وليس الأمر كذلك . وهذا ظاهر اللزوم على مقتضى أصولهم .

وقد اضطرب كلام المعتزلة فى ذلك . فالذى ارتضاه أبو هاشم أن كل متجاورين متألفان إذا تحقق التجاور بينهما . وهذا الذى ذكره طرد القياس من وجه ، ولكنه إفساد لعمدة المعتزلة وتعويلهم، إذ عمدتهم فى إثبات التأليف صعوبة التفكيك . فإذا زعم أبو هاشم أن كل متألفين متجاورين ، وكل متجاورين

متألفان ، مع العلم أنه يصعب التفكيك فى بعضها ولا يصعب فى بعضها ، فلا يبقى مع ذلك لمثبتى التأليف شبهة . وكل سياق المذهب كد على أصله بالإبطال ، كان باطلا .

وأما المسألة الرابعة فتشتمل على ذكر اختلاف التأليفات وتجانسها ، وهذا مما اختلف فيه الجبائى وإبنه . فقال الجبائى : التأليفات مختلفات إذا اختلفت جهات المتألف بها. وإذا أحاطت ستة من / الجواهر بجوهر وتألفت الجواهر ، فتأليف المتوسط مع الأعلى يخالف تأليفه مع الأسفل ، وكذلك القول فى جملة الجهات . ٣٢٦

وقال أبو هاشم : التأليفات متجانسة . واستدل الجبائى بأن قال : التأليفات تختلف فى المناظر . ويفصل ذو الحاسة السليمة بين التأليفات الثابتة فى جهة الطول، وبين التأليفات الثابتة فى جهة العرض . والذى ندركه من إختلاف المناظر يرجع إلى اختلاف التأليفات . وكذلك يفصل الناظر بين الأشكال ويدرك اختلافها فى تألفها ، كما يدرك اختلاف الألوان والطعوم والروائح .

وإستدل أبو هاشم بأن قال : أخص أوصاف التأليف قيامه بمحلين ، وهذا مما تشترك[1] فيه جميع التأليفات ومن حكم المشتركين فى الأخص التماثل. ثم إنه اعترض على ما استدل به أبوه من قوله : الناظر يفصل بين المتألف طولا وبين المتألف عرضاً . فقال : ليس يرجع هذا الفصل إلى اختلاف التأليفات ، وإنما يرجع إلى اتصال الأشعة المنبعثة من الناظر ، فإذا اتصلت بخط ماثل طولا بين يدى الناظر ، كان اتصال الشعاع بالخط طولا . وإذا كان الخط معترضاً كان اتصال الشعاع على وجه آخر .

والذى يوضح ذلك : أن هـذا الخط إذا وقف بعض النـاظرين على طوله ، ووقف بعضهم على عرضه ، فالذى قدره الجبائى مع اختلاف المنظرتين يتحقق فى هذه الصورة مع استحالة اختلاف يوهم فى التأليفات . وكذلك لو وقف الواحد على رأس الخط ونظر إليه طولا، ثم إنعرج هو بعينه ووقف بإزاء الخط عرضاً،

(١) فى الأصل : تشترك

فربما يخيل إليه اختلاف فى المنظرتين وإن لم تتبدل التأليفات .

واعترض أيضاً على استدلال أبيه باختلاف الأشكال فقال : اختلاف المناظر فيها يرجع إلى اختلاف إيصال الأشعة كما قدمناه . والذى يوضح ذلك : أن الشكل المربع يمكن أن يقطع على هيئات الأشكال، ثم إذا قطع بطل بعض تأليفاته والباقى منها لم يختلف ولم تنقلب/أجناسها وإن كانت المناظر تختلف ، وهذا واضح ٣٢٧ فى الرد على الجبائى .

والمسألة الخامسة تشتمل على فرع متشعب من اليبوسة والرطوبة . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة صاروا إلى أن الرطوبة واليبوسة ليسا شرطين فى ثبوت التأليف ، وأن المجاورة بمجردها تولد التأليف . وإذا تمهد ذلك فقد وجه على الصائرين إلى هذا المذهب سؤال ، ويتبين بانفصالهم عنه إختلافهم فى حكم من أحكام التأليف . وذلك أنهم قيل لهم : إذا صرتم إلى أن المجاورة تولد التأليف ، ونحن نعلم أن تفكيك بعض الأجسام يصعب من تفكيك بعض ، فلِمَ كان ذلك ؟ فاختلفت أجوبة المعتزلة .

فأما الجبائى فقد حمل ذلك على اختلاف التأليفات . وقد قدمنا من أصله أنها مختلفة ، وإنما يصعب تفكيك بعض الأجسام ويسهل تفكيك بعضها لاختلاف جنس التأليف .

وذهب أبو هاشم إلى أن ذلك يرجع إلى قلة التأليفات فى بعض الأجسام وكثرتها فى بعضها ، فما قلت فيه التأليفات كان تفكيكه أسهل ، وما كثرت فيه التأليفات ، صعب تفكيكه .

ثم ما ذكرناه من كثرة التأليفات وقلتها ينقسم إلى وجهين : فقد يراد به قيام تأليفين فصاعداً بجزئين وقيام تأليف واحد بجزئين آخرين وهذا يأباه الجبائى. فلا يجوز أن يقوم بجزئين أكثر من تأليف واحد. وجوز كافة المعتزلة قيام تأليفين بجوهرين بشرط أن يكون كل تأليف قام بهما. وقد تُحمل كثرة التأليفات وقلتها

على محل آخر ، فيقال : إذا اشتمل جسم على عشرة من الجواهر وكلها متألفة واشتمل جسم آخر على عشرة أيضاً ، ولكن بعض أجزائه تألف ، وبعضها منفرج ، فتفكيك مثل هذا الجسم أسهل لا محالة .

أوذكر بو هاشم طريقة أخرى حكاها عنه القاضى فى كتاب « العلل » فقال : المجاورة تولد التأليف ، ولا حاجة إلى الرطوبة واليبوسة فى توليد أصل التأليف ، ولكن تختلف صفتا التأليفين بمقارنة الرطوبة واليبوسة محل أحدهما وعدمها فى محل الثانى . ثم وجّه على نفسه سؤالا وانفصل عنه ، وذلك أنه / قال : فى المصير إلى ماذكرناه تثبيت حكم متجدد لعرض ، وهذا يتضمن فى ظن بعض المعترضين ، قيام معنى بالعرض . ثم قال : وليس الأمر كذلك ، بل قد يختلف الحكم على العرض ، وعلى أصولنا من غير إفتقار إلى تقدير قيام معنى به . وهذا نحو قولنا : العرض فى العدم يستحيل أن يقوم بمحل ، ويجب قيامه بالمحل فى وجوده . وأقرب من ذلك أنه تجدد له وصف الوجود من غير اقتضاء معنى ، وكذلك الإعتقاد الواحد يكون جهلا إذا لم يتعلق بالمعتقد على ما هو به من اعتقاد المعتقد بأن زيداً فى الدار وليس هو فيها ، فالاعتقاد جهلا . فإذا دام هذا الاعتقاد وبقى حتى حصل زيد فى الدار ، فنصف الاعتقاد حينئذ بكونه علماً .

٣٢٨

والذى ذكره جاز على مناقضاتهم ، ولكن جميع ما استشهد به ينقض عليه إثبات الأعراض على ما قررنا ذلك فى صدر الكتاب . فهذه جمل من مذاهبهم فى التأليفات .

فإن قال قائل : ذكرتم اختلافهم ولم تنصوا على مذهبكم فى كل مسألة .

قلنا : إنما فعلنا ذلك لأن اختلافهم يعلق بتفصيل ما أنكرنا أصله . فإنا أوضحنا استحالة قيام تأليف بجوهرين .

فإن قيل : وما التأليف عندكم ؟

قلنا هو المماسة . وقد قدمنا شرح مذهبنا فى المماسة وأوضحنا أن شيخنا يثبتها زائدة على الكون الموجب تخصيص الجوهر بحيز متعين . ثم ذكرنا تفصيل المذهب فى أعدادها وما يتماثل منها وما يختلف . وبينا من اختيار القاضى أن المماسة ترجع إلى نفس الكون المقتضى تخصيص الجوهر بحيزه .

فصل

مشتمل على اختلاف المعتزلة فى أحكام الأكوان

فما اختلفوا فيه بقاء الحركة . فالذى صار إليه أبو على الجبائى أن الحركة لا تبقى ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة فقال : الحركة هى كون الجوهر فى حيز بعد الكون فى غيره ، ثم كونه فى الحيز الثانى لايبقى زمانين ، فإن استقر الجوهر فى الحيز الثانى تجدد / له سكون فى الحالة الثانية ، وبقى ذلك السكون إلى أن يطرأ ٣٢٩ على المحل ضده . فهذا مذهب معظم المعتزلة .

وذهب ابنه أبو هاشم فى آخر أجوبته ، إلى أن الحركة باقية ، فإنه لا معنى لها إلا الكون فى المكان الثانى بعد الكون فى غيره ، والسكون فى المكان الثانى فى الحالة الثانية هو الكون فى الحالة الأولى . ولا تخفى أصولنا فى ذلك . فإنا نمنع بقاء جميع الأعراض . وإنما ينشأ الاختلاف بينهم من أصل : وهو أن الجبائى وأتباعه صاروا إلى أن الحركة تخالف السكون . وأنكر أبو هاشم ذلك ، فقال : الحركة فى المكان الأول عين السكون فى المكان الثانى ، وهذا مذهبنا . ولو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، لحكمنا ببقاء السكون فى المكان الثانى كما صار إليه أبو هاشم ، فهو القياس مع القول ببقاء الأعراض .

وأقصى ما تمسك به الجبائى شيئان : أحدهما : اختلاف المنظرة ، وقد سبق الجواب عن ذلك فى مسائل التأليف . والثانى : أنه قال : الحركة التى هى كون فى المكان الثانى توجب الخروج من المكان الأول وقطعه إلى غيره ، والكون الثانى فى المكان الثانى لا يوجب ذلك ، وهذا من ركيك القول ، فإنا أوضحنا فيما قدمنا ، أن الخروج غير الدخول . ولا فرق بين قول القائل : الدخول يوجب الخروج وبين قوله : الدخول يوجب الدخول ، فلم يتحصل مما قاله شىء إلا أن الكون فى المكان الثانى يضاد الكون فى المكان الأول . وهذا المعنى متحقق فى الكون الثانى فى المكان الثانى تحققه فى الأول .

ومما اختلفوا فيه : أن أبا هاشم ومعظم المعتزلة ، صاروا إلى القول ببقاء السكون مطلقاً من غير تفصيل . ومن منع بقاء الحركة لم يمنع بقاء السكون .

وذهب الجبائى إلى أن السكون لا يبقى فى حالتين : إحداهما أن الجسم الثقيل الهاوى بما فيه من الاعتمادات إذا أمسكه الله تعالى فى الجو [و]لم يكن تحته عماد يمسكه ويقله ، ٣٣٠ فتتجدد السكنات على / الجسم فى هذه الحال ولا يبقى له سكون . ولولا تجدد السكنات وتعاقبها ، لزال الجسم الثقيل هاوياً إذا لانَ .

فأما إذا كان الجسم معتمداً على جسم تحته يقله ، فسكون الجسم المعتمد باق عند الجبائى . وذهب غيره إلى الحكم ببقاء السكون فى الحالين . والقياس مع القول ببقاء الأعراض خلاف ما اختاره الجبائى . فهذه إحدى الصورتين اللتين حكم الجبائى فيهما بأن السكون لا يبقى .

والصورة الأخرى : السكون المقدور للحىّ الواقع فى محل قدرته فهو غير باق عند الجبائى . وإنما حمله على ذلك قوله : إن القادر منا على الفعل والترك لا يجوز أن يخلو عن أحدهما ، فلو فعل سكوناً وحكمنا ببقائه ، فيشتغل المحل به عن سكون آخر ، فيبقى القادر على الحركة والسكون لا يفعل بقدرته حركة ولا سكوناً .

وجوّز أبو هاشم خلو القادر عن فعل أحد الضدين . فألزم على مذهبه ، وقيل له: إذا فعل الحى سكوناً ، وبقى سكونه ، وانقطعت عنه قدرته ثم اتصل به أمر بالحركة على التضييق فإذا لم يتحرك المأمور بها فيأثم إذا كان الأمر على الإيجاب. فيقل لأبى هاشم : لم أثبته ولم يصدر منه فعل ؟ فقال : استحق الذم لأنه لم يفعل ما أمر به .

فقيل له : استحقاق الذم محال إسناده إلى عدم ، وكيف يستبعد من القائلين بالكسب استحقاق الذم على ما لم يخترعوه من يجوز استحقاق الذم على عدم ! ! ولهذه المسألة لقب بالذّمى . ولهذه المسألة بيان فى التعديل والتجويز يأتى الشرح عليها إن شاء الله .

ومما يتصل بتحقيق هذا الفصل ، وبه يتم بعض الغرض فيما قدمناه ، ذكر اختلاف المعتزلة فى استقرار الأرض وموجب ذلك لها . فالذى صار إليه الجبائى أن معظم الأرض مما يلى جهة السفل استقراره يتجدد بتجدد السكنات عليه ، ولولا تجددها لهوت الأرض . وإنما شرط تجدد السكنات / فيما ذكرناه ، لأن ٣٣١ الحادث أقوى على أصول المعتزلة من الباقى ، ولذلك قالوا : الضد الطارىء ينافى الباقى ويقتضى إعدامه . فإذا قيل لهم : هلا كان الباقى مانعاً للطارىء من الطرو ، فلا يرجعون عند توجيه السؤال إلا إلى اعتقادهم بأن الجاذب أقوى ، وهو بالمدافعة والمضادة أولى . ثم إذا وقف ما ذكرناه من الأرض لتتابع السكنات فيه ، فالذى فوقه يسكن بسكون باق إذ هو معتمد على ما تحته . فهذا أصل الجبائى .

وأوضح أجوبة أبى هاشم وأبرها عند أصحابه فى استقرار الأرض أن إحدى شطرى الأرض ، وهو الذى يلينا ، فيه اعتمادات سفلية ؛ والشطر الآخر من الأرض فى جهة تحت ، خلق الله تعالى فيه اعتمادات علوية . فإذا اعتدلت اعتمادات الشطرين تسفلا وتصعدا ، اقتضى ذلك استقراراً ، وتنزلت الأرض منزلة جسم يتجاذبه مسويان فى القوة والآلة . فيقتضى ذلك وقوف الجسم بينهما . وقال أبو هاشم : لولا ما صورته من الاعتمادات العلوية فى بعض الأرض ، لما تصور سكونها إلا على تقدير التجدد ولا على تقدير البقاء ، ولا يستقر عنده جسم ثقيل إلا بأن نقدر فى بعضه اعتماداً[١] علوياً[٢] . وسنبسط قوله فى باب الاعتمادات .

وذكر بعض المتحذقين من متأخرى المعتزلة مسألة مترتبة على قياس أصولهم ، وذلك أنه قال : لو زالت سكنات الأرض بأن لم تتجدد على قول الجبائى ، وزال الاعتماد العلوى على ما اختاره أبو هاشم ، فتهوى الأرض لامحالة . فلو خلق الله تعالى تحت الأرض صفحة منبسطة على عرض الأرض متركبة من أفراد الجواهر ، فما القول فى ذلك ؟

---

(١) فى الأصل : اعتماد   (٢) فى الأصل : علوى

فذهب بعض المتأخرين إلى أن تلك الصفحة تمسك الأرض فى حال حدوثها وإن لم تختص بزيادة اعتمادات وكثرة تأليفات . وإنما قال ذلك لأن الشىء فى حال حدوثه يستحيل أن يتحرك لما قدمناه فى صدر الأكوان . ولو هوت الأرض ٣٣٢ فى تلك الحالة للزم من هويها / أحد أمرين وهما مستحيلان : أحدهما أن يتحرك الجوهر فى حال حدوثه ، وهذا متناقض فى القول ، إذ الحركة زوال ، ولا يتحقق الزوال إلا فيما بقى زمانين . وإن منعنا تحركه وجوزنا مع ذلك هوى الأرض ، للزم منه أن يجامع أجزاء الصفحة السفلى أحياز الصفحة المخلوقة ، وفى ذلك تقدير جوهرين فى حيز ، وهو مستحيل على مذهب القائلين بمنع تداخل الأجسام .

وهذا القائل إنما يقول : ذلك على تقدير لا بد من الإحاطة به ، وهو أن الأرض الهاوية إذا أشغلت فى هويتها حيزاً من غير لبث فيه ، وكان شغل الحيز الذى يليه فى الوقت الثانى عند ارتفاع الموانع ، فإذا خلق فى الوقت الثانى الصفحة التى يغشاها منعت هوى الأرض وحدوثها .

وهذا الذى قاله هؤلاء متجه ، وهو مذهبنا . فإنا نمنع تحرك الأرض لو كانت هاوية إلى جهة سفل فى الصورة التى ذكروها . غير أنا ننازعهم فيما ذكروه من الإمساك. فلا يمسك عندنا جسم جسما ، وإنما يبقى كل جسم ثقيل مستقراً بأن يخلق الله تعالى فيه أكواناً متجددة يخصصها للجهة التى هو فيها . وحكى عن الخباز* عن أبى هاشم : أنه منع خلق الجواهر على الصورة التى ذكرناها . فإنه علم أنها لو تصورت لاستحال هوى الأرض فى حدوثها ، ويستحيل عنده أن تمنع ذوات

---

* الخباز . متوفى سنة ٤٤٩ هـ .

وهو أبو عبد الله محمد بن على بن محمد النيسابورى الخبازى . عرف بأنه شيخ القراء . وقد كان نبيلا ، طيب القلب ، صاحب مشورة بين أصحابه ورفقائه ، وقد تلقى عليه الجوينى علوم القرآن الكريم (انظر الذهبى — سير أعلام النبلاء جـ ١١ ق ١ ل ١٥٩ يمين) .

الجواهر من مسبب الاعتماد ، إذ لا يمنع من مسبب الاعتماد إلا الاعتماد . وليس في الصفحة التي صورناها اعتماد يغالب اعتماد الأرض .

ومما يليق بهذا الفصل، وهو تتممته ، اختلاف بين الجبائي وابنه في أن الجواهر القليلة هل يجوز أن تقل الأجسام الثقيلة ؟ فمنع الجبائي ذلك . ولذلك شرط تتابع السكنات في معظم الأرض ليعتمد عليه ما فوقه . وأجاز أبو هاشم استقرار الجسم الكثير الأجزاء على الجسم القليل الأجزاء / إذا زادت اعتمادات المتسفل تصعداً ٢٣٣ على اعتمادات المستعلي تسفلا ، وإنما بنى كل منهما فرعه على أصله .

فمن أصل أبي هاشم أن الاعتمادات العلوية في بعض الأرض هي التي تقل ما فوق الاجزاء المتسفلة . ومن أصل الجبائي أن الاعتماد لا يولد شيئاً ، والحركات هي التي تولد . ومن أصله أيضاً منع قيام سكونين بجوهر واحد. وإنما يستمسك الجسم الثقيل بتجدد السكنات عليه . وإذا كان الجسم المتسفل أقل أجزاءاً، قلّت سكناته كما قلّت أجزاؤه ، فلا يصلح أن يكون اعتماداً للذي فوقه . وأبو هاشم يقول : إنما يكون العماد عماداً (١) لما فيه من الاعتماد ، ويجوز عنده قيام اعتمادات بالجزء الواحد . فأحِطْ بمذهبهما علما لتستعين به على نقض أصولهما في مذاهب الكلام .

ومما اختلفا فيه ادراك الأكوان . فذهب الجبائي إلى أن الحركة مدركة بحاسة البصر واللمس . والسكون مدرك أيضا عنده بالحاستين . وأبَى أبو هاشم ذلك أشد الإباء ومنع تعلق الإدراك بالأكوان . واستدل الجبائي بالطريقة التي تقدمت له ، وهو التمسك باختلاف المناظر . ووجه تحقيقها في هذه المسألة أن من رأى جوهراً ساكناً ثم رآه متحركا فيفصل بين منظرتيه ضرورة ويدرك بينهما تفرقة بديهية كما يدرك التفرقة بين الأسود والأبيض . فوضح بذلك أن الحركة مدركة.

---

(١) في الأصل : عماد

العلو ، واعتماد من جهة السفل . والذى ارتضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسبيلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم ننعطف على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الإعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للإعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الإعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خلوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فلزم من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خلوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه . ٣٤٣

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . ومما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الإعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للإعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط إطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بدلالتين مختلفتين . فلئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الاعتمادين ، استمرت فيهما طرق

ثم قال : وقد تختلف أحوال المدرك بأمور ترجع إلى الأشعة المنبعثة من حاسته وإن لم يختلف المدرك فى نفسه . والذى يحقق ذلك عندهم أن من سدد شعاعة فى جهة نظره ، فيصح له الإدراك . فلو عرج الشعاع وميله إلى مؤخر إماقه ، فيخيل إليه الشىء شيئين، والمدرك لم يختلف فى صفته . والذى قاله يلزم الجبائى على مقتضى أصله .

فإن قال قائل : ما حقيقة أصلكم فى إدراك الحركة والسكون ؟

قلنا : إن كان السؤال عن تجويز / إدراكهما فلا منع فيه عندنا ، فكل موجود جائز إدراكه . وإن كان السؤال عن تعلق الإدراك بالحركة والسكون على التحقيق والوقوع والوجود ، فقد اختلف جواب القاضى فى ذلك . وأوضح أجوبته أن الحركة مرئية وكذلك السكون . ثم وجه على نفسه سؤال أبى هاشم ولم يكترث به ، إذ يجوز على قضية أصلنا أن يدرك المدرك شيئين ، ولا يدرك الاختلاف بينهما. والأمر فى ذلك يطول تتبعه ، وسنذكره فى الإدراكات مستوعباً مستقصى إن شاء الله ٣٣٥

ومما إختلفا فيه : أن الحركة والسكون فى العدم ، هل يتصفان بصفة الحركة وسمة السكون ؟ فالذى صار إليه الجبائى إطلاق القول بذلك طرداً لقياسه فى فى تجنيس جملة الأعراض فى العدم . ومنع أبو هاشم ذلك وقال : الحركة كون فى مكان بعد السكون فى غيره ، وليس يتحقق ذلك إلا مع قيام الكون بمحله . ثم إذا تقرر ذلك فى الحركة ، أطرد فى السكون من حيث كانت الحركة سكونا .

وجملة أصل أبى هاشم أن كل عرض يتناقض توهم قدمه ، لا تثبت له حقيقة صفته فى عدمه . وكل عرض لا يتناقض فيه توهم القدم فتثبت صفته فى العدم . وبيان ذلك : أن الحركة يستحيل تقدير قدمها ، إذ من ضرورتها وقوعها على عقب متقدم ، وهذا يناقض القدم لا محالة . وليس كذلك السواد ، فإنه ليس فى توهم قدمه ما يناقض صفة من صفاته .

وقد تمسك الجبائى على ابنه بأن قال : أخص وصف الحركة كونها زوالا من جهة مخصوصة ، وكل ما كان أخص الوصف ، فيلزم الذات وجوداً وعدماً .

وانفصل أبوهاشم عنه بأن قال : اتصاف الشيء بكونه حركة بمثابة اتصاف الجوهر بالتحيز ، ثم لا يتحقق التحيز فى العدم ، بل يختص بالوجود ، فكذلك اتصاف الكون بكونه حركة مما يشترط فيه الوجود . ثم سبيل ذكر أخص الحركة كسبيل ذكر أخص الجوهر . ثم نقول فى ذكر أخص الجوهر : هو الذى يتحيز فى الوجود / ، وكذلك نقول فى ذكر خاصة الكون الذى فيه كلامنا : هو الذى يزول به الجوهر فى وجوده . فهذه مناقضاتهم أوردناها ولم نترك منها مذهباً لهم فيها أصلا ، ليتدبر المتدبر مناقضات الخصوم ويتشبث بها فى مجارى الجدال . ٣٣٦

فصل

من بقية أحكام الأكوان

إعلموا أرشدكم الله أن الجوهر تحيط به ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير أكثر من ذلك . وإذا انضمت ستةمن الجواهر إلى جوهر ، فهذا أقصى الانضمام. ولم يمنع أحد إحاطة ستة من الجواهر بالجوهر الواحد . إلا أن شيخنا أبا الحسن حكى عن بعض المنتمين إلى الكلام أن الجزء لا يلاقيه إلا جزء[1] . وهذا القائل رام بهذا المذهب التخلص من تمويه النظّام فى إحاطة ستة من الجواهر بالجوهر الواحد ، ولكنه التزم إنكار المحسوس فى مجانبة تمويه .

قال الأستاذ أبو اسحق : تألف الجواهر معلوم ضرورة . ومهما تركبت الجواهر خطاً مستطيلا فالجواهر المتوسطة كل جوهر منها يلاقى جوهرين ، ولولا ذلك ما اتصل الخط . وجاحد ذلك منكر للضرورة . فإن قضية أصله أنه لا ينضم إلا جوهران ويتحاذيا بعد ذلك . فلزم أن يكون بين كل جوهرين والجوهرين

(١) فى الأصل : جزءاً

الآخرين حيز حالّ ، وهذا ينفى اتصال الخط ، ثم ما من حيز حالّ إلا ويجوز تقدير إشتغاله بجوهر . ثم إن قدرنا فيه جوهراً ، لزم أن يكون متصلا من جانبيه ، فلا معنى الصير إلى مذهب فى دقيق الكلام يجر إلى جحد الضرورة .

فإن قال قائل : فما وجه انفصالكم عن تمويه النظّام ؟ فإنه قال : الذى لاقاه الجوهر الفوقانى لم يلقه الجوهر المتسفل ، إذ لا تجوز ملاقاة جوهرين للجوهر الواحد فى الجهة الواحدة ، فلما جاز فى الجهتين ولم يجز فى الجهة الواحدة ، لم يكن ذلك إلا لتقدر وجهى الجوهر . ثم قود ذلك من وجهين آخرين :

أحدهما : أن أحد وجهى الجوهر إذا استتر بالأعلى فهو مرئى من الجهة الأخرى ، فكيف يكون الشيء الواحد مرئياً محتجباً ؟ ! والوجه الآخر أنه قال: تحقيق إتحاد الجوهر يمنع من اتصال الجواهر به / لما قدرناه ، وإتصال الجواهر مضبوط ضرورة ، وكل دقيق نافر جلياً ، كان أولى بالرد من الجلى ، فكيف إذا نافر ضرورياً ! !

٣٣٧

وأول ما نفاتحه به أن نقول : نفى نهاية الأجزاء يمنع من اتصالها على وجه لا مدفع له ، وذلك أنا إذا نظرنا إلى الصفحة العليا من خشبة ، ونظرنا إلى الصفحة السفلى منها ، فنعلم أن الصفحة العليا تتصل بصفحة مستترة بالعليا ، وكيف يتحقق اتصالها ، وهى فى نفسها لا تتناهى لتنتهى إلى الاتصال . وإنما يتحقق الاتصال بين منقطع الشيئين . وأصل النظّام يمنعه من تصوير منقطع الصفحة التى نراها لتصل منقطعها بمنقطع طبقة تحتها . وقد أوضحنا واضطررنا النظام إلى القول بالطفرة فى ذلك .

قال الأستاذ أبو اسحق : ظن النظّام فى أن الاتصال لا يتصور مع تحقيق الاتحاد ، مقلوب عليه ؛ إذ المانع من الاتصال نفى التناهى . فلو لم يقل بالاتحاد لما تصور الانقطاع ، واذا لم يتصور ، لم يتصور الاتصال . وهذا واضح فى العكس عليه .

ثم نقول : لامعنى لاتصال ستة من الجواهر بالجوهر الواحد ، إلاأن الجواهر شغلت أحيازاً ولم يتخللها تقدير حيز يشغله جوهر آخر ، ولا معنى الملاقاة إلا ذلك . وإذا فرضنا فى جوهرين وضح فى الستة . فإذا خلق الله جوهراً فرداً ، ثم خلق جوهراً آخر ملاقياً له ، فلا تؤثر ذات أحد الجوهرين فى الآخر ، ولا تؤثر أعراضه أيضاً فى ذات الآخر لأصول قدرناها . بل كل جوهر مختص بحيزه وكونه الذى خصصه به . ولامعنى لتلاقى جوهرين واجتماعهما ، إلا أنهما ثبتا سويا فى حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث .

وإنما صعب موقع هذا السؤال على الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد فى ضمائرهم ، ورتبوا على تصويره تصوير الاتصال به . وليس يتصور فى هواجس الأنفس وفكر القلوب إلا الأجسام ، وكيف يطمع فى تصوير فرع ليس يتصور أصله ؟! . وهذا دفع ظاهر لتمويه النظام ، ولا يبقى له بعدُ إلا التشغيب الذى لا يكترث بمثله لبيب . وهذا نحو سؤاله عن جوهر / على متصل جوهرين . ٣٣٨ فإنه لما منع عن ذلك كفّر منه ونحر ، وصور جسما(١) على متصل جسمين .

ومعظم الزلل فى هذه المسألة ينشأ من تصوير الجوهر الفرد فى الأوهام ، وهو مستبعد فى اطراد العادات .

فأما الذى ذكره من تستر الجوهر من وجه وانكشافه من وجه ، فهذا لا محصول له . فإن الجوهر الفرد لم تجر العادة برؤيته . والحجب عندنا غير مانعة من الإدراك . فلو أجرى الله العادة بادراك الجوهر الفرد ، لكان من أدركه من جهة فقد أدركه على الحقيقة ، ويستحيل أن يقدر له وجه غير مدرك .

فإن قال قائل : إن لم تلتزموا كون الحجب مانعة ساترة فى تحقيق البصر ، فلا تمنعوا ذلك فى جرى العادة . والذى قدمنا يلزمكم فى جرى العادة ، وهذا باطل

---

(١) فى الأصل : جسم .

فإن الحجاب ليس يحجز المدرك عن المدرك فى مستقر العادة ، بل قد يُترب عليه بخبأ حجز المدرك عن المدرك . والدليل عليـــه أن المحتجز بكفه لا يدرك قرصة الشمس ، وليس ذلك لستره إياها بكفه ، بل هو لستره نفسه عنها . وهذا من أغمض مسائل الإدراكات ، وسنذكرها فيها إن شاء الله .

وهذه جملة مقنعة فى الأكوان ، فتدبروها ترشـــدوا . وقد كنت جمعت فى الأكوان كلاماً كثيراً ، ولم أغادر ، مع إيثار الاختصار ، من عمده شيئاً .

ومما يتعلق بالأكوان الاعتمادات . ونحن الآن نخوض فى ذكر أصولها وتهذيب محصولها جارين فى استيعاب المعانى واختصار العبارات .

باب
فى الاعتمادات وحقائقها وذكر وجوه الاختلاف فيها

اعلموا أن أول ما يقتضى الترتيب تقديمه ذكر الثقــل والخفة ومعناهما ، واختلاف أهل الحقائق فيهما .

فإن قال قائل : فما قولكم فى ثقل الأجسام ، أهو من الأعراض أم هو راجع إلى أنفس الجواهر ؟

٣٣٥ قلنا : هذا مما اختلف فيه الحذاق . فصار صائرون إلى أن ثقل الجوهر نفسه / وهو آيل إلى وجوده دون معنى زائد عليه . فكل جوهر عند هؤلاء ثقيل لنفسه ، ولا يتصور تفاضل جوهرين فى الثقل ، كما لا يتحقق تفاضلهما فى سائر الصفات النفسية . وإذا كانت الزبرة من الحديد أثقل مما فى مثل حجمها من الخشب ، فإنما ذلك لكثرة أجزاء الحديد وانضمامها وتراصها وقلة انفراجها . فهذه طريقة .

وصار صائرون من أئمتنا إلى أن الثقل معنى ، زائداً على وجود الجوهر . ثم من سلك هذه الطريقة افترقوا : فالذى صار إليه القاضى ومعظم المحققين أن الثقل عبارة عن : اعتماد الشىء فى جهة سفل، على ما سنوضح بعد ذكر الاعتمادات وتفاصيلها . وصار صائرون إلى أن الثقل هو الاعتماد . فلا يجوز جوهر أثقل من جوهر مع التساوى فى الثقل ، إذ الثقل هو الاعتماد إلى جهة السفل ، ولا يتقرر عندنا قيام اعتمادين متماثلين بالجوهر الواحد ، فيترتب عليه تفاضل فى الثقل المفسر بالاعتماد .

فإن قال قائل : فهل يفارق هذا المذهب فى ما ذكرتموه المذهب الأول ، وهو صرف الثقل إلى وجود الجوهر ؟

قلنا : يفترق المذهبان من وجه ، وذلك أن القائل الأول يمنع خفة الجوهر ويقطع بثقل كل جوهر . ومن صرف الثقل إلى معنى ، يقول : قد يتصف جوهر بالثقل بأن يكون فيه اعتماد سفلى ، ويتصف جوهر بالخفة بأن يكون فيه اعتماد

عاوى . فعند ذلك يفترق المذهبان ، فإن من صرف الثقل إلى نفس الجوهر ، لم يصفه بالخفة إلا تجوزوا . وإذا قال : جسم أخف من جسم ، عنى بذلك قلة الأجزاء فى أحدهما وكثرتها فى الآخر . ومن زعم أن الثقل راجع إلى الاعتماد ، يصف الجوهر الواحد بالثقل تارة وبالخفة أخرى . ومن صار إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتمادات ، فيثبت الخفة عرضاً مضادة للثقل . فهذه جملة مذهبنا فى الثقل ومعناه .

فأما من قال : الثقل راجع إلى نفس الجوهر ، وتفاضل الأجسام فى الثقل والخفة آيل إلى كثرة الأجزاء وقلتها ، فقد استدل على ذلك بأن قال : / إذا نظرنا ٣٤٠ إلى رمانة القبانى وإلى ما يماثل حجمها من الخشب ، واستيقنا تعاظمهما فى الثقل ، فنعلم أن أجزاء الرمانة أكثر وأشد اكتنازاً وانضماماً من أجزاء الخشبة . فآل صرف الثقل إلى أنفس الأجزاء .

ومن صار إلى أن الثقل معنى زائداً ، استدل بأن قال : إذا ملأنا إناءً ماء وضبطنا مبلغ وزنه ، ثم فرغناه منه ، وملأناه من الزئبق ، فيصادف الزئبق أرزن وأثقل من الماء بأضعاف مضاعفة ، والأجزاء لا تتفاضل كثرة ولا قلة . والذى يوضح ذلك أن الإناء إذا كان مفعما بالماء مترعاً به ، وأجزاء الماء تتضام فى مستقر العادة ولا تتجافى ، فإنها لو تجافت لتخللت فرجها أجزاء الهواء ، والماء والهواء يشتد تنافرهما فى مجرى العادة . والذى يوضح ذلك أنك لو عكست قصعة على وجه الماء وتحاملت عليها حتى انغطست وانغمرت فى الماء ، ثم لو تعكست بعد الانغطاس بسرعة أجزاء الهواء التى كانت فى القصعة إلى خرق الماء وقلعه والانسلال منه تصعداً ، فلو كان فى أجزاء الماء فرج وخلل وهواء ، لانبث هواء القصعة فى طبقات الماء من غير انسلال منه . فإذا ثبت أن أجزاء الماء على أقصى ما تقدر من الانضمام ، فلا يتصور مع ذلك تفاضل فى القلة والكثرة ، فلزم صرف الثقل إلى معنى .

ومن تمسك بالمذهب الأول انفصل عن ذلك بأن قال : لسنا ننكر تجافياً فى

أجزاء الماء ، وإن كنا لا ندركه برأى العين . والدليل عليه أن المائع الذى إمتلأ الإناء به إذا إنجمد انحط عن فم الإناء ، وما ذاك إلا لاكتنان حدث فى الأجزاء لم يكن ، فلسنا ننكر تخلخلا على الجملة .

وليس للمعترض أن يعترض على ذلك فيقول : إنما انحط ما فى الإناء لزوال بعض أجزائه واختطاف الهواء إياها . فإن هذا لوكان سديداً ، لانتقص وزن الشىء فى حال إنجماده عن وزنه فى حال إنمياعه . وليس الأمر كذلك ، فإن الإناء الذى فيه سمن مذاب ، إذا إنجمد ، لم ينقص وزنه مع ظهور إنحطاطه . ولو / ذاب بعد إنجماده ، لعاد مالياً للإناء . ٣٤١

فإن قال قائل : إذا قدرتم(١) تجافياً فى خلل أجزاء الماء ، فينبغى أن تكون تلك الفرج مضغوطة بالهواء ، وهذا سبيل كل فرجة بين جسمين . وإذا كان كذلك ، فالإناء ممتلىء بالجواهر إذا ، فينبغى أن تعادل جواهر الزئبق . فإن الجوهر هواء كان أو ماء ، لا يتفاضل فى الثقل عند من صرف الثقل إلى أنفس الجواهر .

والقائل الأول أن ينفصل عن ذلك ويقول : لست أنكر فرجا لا يحتوى على أجزاء الهواء ، ولست أنكر تخلخلا فى أجزاء الهواء .

ومما تمسك به من أثبت الثقل معنى أن قال : ملأ الإناء من الزئبق مثل ملئه من الماء قريباً من خمسين ضعفاً . فلوكان الأمر فى ذلك آيلا إلى الفرج ، لما تفاوت هذا التفاوت العظيم .

واستدل أيضاً هذا القائل بأن قال : الزق الملفوف لو وزن فكان رطلا ، ثم نفخ فيه وأحكم بالوكاء ، ثم رد فى الميزان ، ولم يكن رجحان فى عين الميزان مع علمنا بثبوت أجزاء الهواء فى الزق بعد أن لم تكن . وهذا لأن الهواء لا ثقل له ، وهذا محيل جدا ، ولأجله مال القاضى إلى أن الثقل معنى ، والله أعلم .

فإن قال قائل : إنما لم يثقل الزق لرومه الاستعلاء . فهو كالثقيل المربوط بعاد إذا ماسته الكفة ، وهذا ما نستخير الله فيه .

---

(١) فى الأصل : قددرتم

فصل

[فى الاعتماد ومعناه]

فإن قال قائل : قد قدمتم الثقل ومعناه ، فما الاعتماد وما معناه ؟

قلنا : من صار من أصحابنا إلى أن الثقل يؤول إلى أنفس الجواهر ، فلا يقدر الاعتماد معنى . وقد يميل الأستاذ إلى ذلك فى كثير من مجارى كلامه ، ويقول ذلك على أصول أهل الحق ؛ إذا نفوا كون الثقل معنى . وقد وضح من مذاهبهم أن الإعتماد الذى يثبته من يثبته لو قدر ثبوته لما اقتضى هوياً ولا تصعداً . وإنما يهوى الثقيل إذا خلق الله فيه أكواناً تخصصه بجهة السفل ، ولو خلق فيه أكواناً تخصصه بجهة أخرى لاختص بتلك الجهة . وإنما يقوى الاعتماد فى أوهام المعتزلة من حيث قدروا الهوى والتصعد منه .

وأوضح الأستاذ ذلك بأن قال : الجهات تختلف كالنسب / فتكون الجهة التى ٣٤٢ تعد يمنة بالاضافة إلى موقفات تعد يسرة ، إذا تبدل الموقف . وكذلك القول فى فوق وتحت . فإنا إذا قدرنا الأرض كرّية ، وقد يميل الأستاذ إليه ، فلا يمنع أن تكون أقدام أهل الصين إلى أقدامنا ، وفوقهم تحت لنا ، وما تحت لنا فوق لهم . فدل أن الجهات تختلف بالنسب . فإذا ثبت ذلك ، وضح نفى الاعتماد ، ودل أن الأكوان هى التى تخصص الجواهر بأحيازها .

ومن قال : الاعتماد معنى ، وهو الذى ارتضاه القاضى ، استدل بأن قال : من إعتمد على الشىء الحساس ، أدرك الحساس إعتماده ، كما يدرك حرارته وبرودته . فلو جاز نفى الاعتماد ، جاز التسبب إلى نفى الأعراض . وهذا يطرق وجوه الفساد إلى طرق الحجاج فى إثبات الأعراض . ثم إذا ثبت أن الاعتماد معنى فتتصور منه ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات .

واختلف أئمتنا فى تضاد الاعتمادات فى الجهات . فصار صائرون إلى أن الاعتمادين يتضادان ، كما يتضاد الذهاب فى الجهتين فيمتنع أن يكون فى الشىء إعتماد من جهة

العلو ، واعتماد من جهة السفل . والذى ارتضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسبيلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم ننعطف على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الإعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للإعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الإعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، ٣٤٣ وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خلوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فلزم من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خلوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . ومما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الإعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للإعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط إطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بدلالتين مختلفتين . فلئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الإعتمادين ، استمرت فيهما طرق

من الأدلة ، سيأتي ذكرها في باب التضاد إن شاء الله .

والدليل عليه أن الأصحاب كما منعوا إجتماع سوادين ، فكذلك منعوا اجتماع بقاءين وإن لم يكن البقاء ضد .

ومما يتعلق بشرح مذهبنا : أن من جعل الثقل اعتماداً في جهة السفل ، ثم قال: يجوز اجتماع الاعتمادات ، فوجه تهذيب القول في ذلك : أن الجوهر إن تعالى وارتفع صعدا ، ففيه الاعتماد العلوى كما قدرنا ، فيسمى خفيفاً عند ذلك . وإن هوى وفيه الاعتماد السفلى ، كما قدرنا ، فيسمى ثقيلا عند ذلك .

والاعتماد تسفلا وتصعدا لا يختلف بالهوى وبالصعود ، ولكن تسمية الاعتماد ثقلا أو خفة يتوقف على مقارنة حركة في جهة ، وهذا فيه / نظر عندى . ٣٤٤

فإن الصخرة العظيمة وإن تعلقت بمزلف[1] المنجنيق ، فلا يزايلها الثقل ، وإن كانت متصعدة ، وهي في تصعدها ، كهي في انحطاطها في الثقل والخفة ، وكذلك الجسم الواقف ولم يهو ولم يرتفع ، فيلزم أن لا يوصف بالثقل ولا بالخفة . وقد أشار القاضي إلى هذا السؤال ، وسحب عليه إذناً له ، ولم يوضح انفصالا .

وقد قال بعض المختصين به وهو القاضي أبو جعفر السمناني* . إنما تثبت تسميته الخفة مع الحركة صعدا ، وتسميته الثقل تثبت مع الوقوف والهوى جميعاً .

وإنما صار بعض الأئمة إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتماد ، من حيث شعروا

---

(١) في الاصل : مزاف

السمناني (٣٦١ – ٤٤٤ هـ) الاعلام ٦ : ٢٠٦

(*) محمد بن أحمد بن محمد السمناني ، أبو جعفر : قاضي حنفي . أصله من سمنان العراق . نشأ ببغداد ، وولي القضاء بالموصل الى أن توفي بها . وكان مقدم الأشعرية في وقته . وشنع عليه ابن حزم . له تصانيف في الفقه .

(أنظر تبيين كذب المفترى ٢٥٩ ، الجواهر المضيئة ٢ : ٢١ ، نكت الهميان ٢٣٧) .

بتناقض القول فى الاعتماد ، وعلموا أن الاعتمادات لا تختلف باختلاف الحركات وتباين الذهاب فى الجهات ، والثقل معنى متحقق عقلا غير آيل إلى التسميات .

ومما ينبغى أن نحيط به علماً ، أن نعلم أن الاعتمادات لا تخصص الجواهر بالأحياز والجهات ، وإنما الذى يخصصها بذلك الأكوان على ما سبق القول فيها . ويترتب على ما قلناه أن الاعتماد الذى فى الجوهر لا يختلف باختلاف أحيازه . فإذا كان الجوهر فى قدر من الجو فانحط عنه ، والاعتمادات السفلية تتعاقب عليه ، والاعتماد السفلى الحادث فى الجو الذى انحط إليه مثل الاعتماد المحقق ، وهو فى الجهة الأولى .

وإنما لم تختلف الاعتمادات باختلاف الأحياز ، لأنه لا أثر لها فى الأحياز ، والاختصاص بها ، فشابهت العلوم والإرادات وسائر الأعراض التى لا تؤثر فى الاختصاص بالأحياز ، ولا تختلف باختلافها .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إن الاعتماد فى جهة العلو يماثل الاعتماد فى جهة السفل ، إذ لا أثر للاعتماد فى الجهات ، كما لا أثر لها فى الأحياز المتبدلة فى الجهة الواحدة ؟

٣٤٥ وهذا السؤال محيل جداً . وسبيل الجواب عنه : أنا نوضح أن الاعتمادات لا/ تتضاد ، ولو كانت متماثلة لتضادت ، إذ من حكم تماثلهما تضادهما على المحل . فلما لم يتضادا دل على اختلافهما ، إذ كل مثلين ضدان . وقد يثبت مختلفان لا يتضادان . فهذه جمل من مذاهبنا فى الاعتمادات . ومن أغمضها تخصص الاعتمادات بالجهات مع أن من أصلنا أن الاعتماد لا يوجب حركة فى جهة ولا يولدها .

والمعتزلة لما أطلقوا الاختصاص فى الاعتمادات بالجهات ، عنوا بذلك انتفاء كل اعتماد ذهاباً فى جهة مخصوصة . ونفى الاعتمادات عندى بأصولنا أجدر ، كما صار إليه الأستاذ والله أعلم .

فأما المعتزلة فقد عظم اختلافهم فى الاعتمادات مع اتفاقهم على إثباتها . وأول ما نذكر من أصولهم تقسيمهم الإعتمادات إلى اللازم والمجتلب , فالاعتماد اللازم

عندهم هو اعتماد الثقيل فى جهة السفل ، واعتماد النار فى جهة العلو ، ولا يثبت الاعتماد لازماً إلا فى هاتين الجهتين ، والاعتماد المجتلب يجوز ثبوته فى الجهات الست . فإذا رمى الرامى حجراً ثقيلا فى جهة العلو ، فقد تثبت فيها اعتمادات مجتلبة. وكذلك النافخ فى النار يروم تعكسها عن تصعدها ، أثبت فيها عند تعكس ألسنة لهبها ، اعتماداً مجتلباً سفلياً . ولا يتصور فى غير العلو والسفل من الجهات إلا الاعتمادات المجتلبة .

وربما عبروا عن الاعتماد سفلا فى الثقل وعلوا فى النار بالاعتماد الطبيعى . ولا معنى لهذه التفصيلات على أصول أهل الحق ، فإنا إذا أثبتنا الاعتمادات ، لانفصل بين بعضها وبعض فى اللزوم والاجتلاب ، بل نحكم بأن جميعها يستحيل البقاء عليها ، وهى متعاقبة على محالها حالا على حال ، كجملة الأعراض .

ثم اختلف البصريون فى مسائل تتعلق بالاعتمادات . ونحن نذكر أصولها ونؤثر الأصح والأفضل منها .

فما اختلفوا فيه بقاء الاعتمادات . والذى صار إليه الجبائى وطائفة من متبعيه أن الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل . وقال أبو هاشم : الاعتماد / اللازم الطبيعى ، على ما قدمنا كشف مراده فيه ، باق والاعتماد المجتلب غير باق . ٣٤٦

واستدل الجبائى فى الرد على من قال ببقاء الاعتماد بأن قال : لو بقى الاعتماد فى جهة السفل ، بقى الاعتماد فى هذه الجهة إذا كان مجتلباً ، حتى إذا تحامل المتحامل على حجر ثقيل ، فيفعل فيه اعتماداً مجتلباً فى جهة اعتماده الطبيعى ، فيجب الحكم على مذهب القائلين بالفصل فى هذا الاعتماد المجتلب بالبقاء .

وأوضح ذلك بأن قال : إن صح المصير إلى أن الاعتماد يمنة ويسرة غير باق من حيث اجتلب فى جهة ليس فيها اعتماد طبيعى ، فليس يتحقق ذلك فى المجتلب المماثل الطبيعى . وقرر ذلك بأن قال : الاعتماد المجتلب فى جهة السفل شارك الطبيعى فى أخص الأوصاف .

ومن مذهب أبى هاشم أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه من الأوصاف . ومما تشبث به أيضاً أن قال : كل جنس من الأعراض اقتضى الدليل الحكم ببقائه ، فلا نفصل فيه بين ما يقع مقدوراً لنا ، وبين ما لا يقع مقدوراً لنا ، وكذلك ما اقتضى الدليل إحالة بقائه كالأصوات ونحوها ، فلا نفرق فيه بين المجتلب المقدور لنا ، وبين ما حدث مقدوراً[1] للبارى تعالى .

واستدل أبو هاشم بأن قال : كل ما يتوصل به إلى الحكم ببقاء الألوان والطعوم ونحوهما ، فهو بعينه يتحقق فى الاعتمادات اللازمة . وكل نكتة تمسكنا بها ببقاء الأعراض ، تنتقض بالاعتمادات اللازمة إذا نفينا بقاءها .

ومما تمسك به أن قال : الجسم الثقيل إذا أجلبت فيه اعتمادات علوية ، فإذا تحرك فى جهة علوية ثم انعكس ورجع ، فإنما يرجع لما فيه من الاعتمادات اللازمة فى جهة سفل ، وهذا الفصل مما اختلف فيه المعتزلة ، وسنفرده بالذكر بعد ذلك ، إن شاء الله تعالى .

ومما اختلفوا فيه : القول فى تضاد الاعتمادات . فالذى صار إليه الجبائى أنها متضادة . وإلى ذلك مال بعض أئمتنا . وقال أبو هاشم : لا تتضاد الاعتمادات إذا كان بعضها لازما / طبيعياً . فإذا رمى الرامى حجراً فى جهة علو ، فقد حدثت فيه اعتمادات مجتلبة ، والاعتمادات اللازمة باقية فيه . ٣٤٧

واختلف جواب أبى هاشم فى تضاد اعتمادين مجتلبين فى جهتين . فقال فى بعض أجوبته : هما متضادان ، وإنما لا يتضاد اللازم من الاعتمادات مع المجتلب . ثم استقر جوابه على أنهما لا يتضادان ، واستشهد فى ذلك بالحبل يتجاذبه إثنان من جهتين ، فتجتمع فى أجزائه إعتمادات مجتلبة يمنة وأخرى يسرة . وإذا تكافأت الاعتمادات من الجهتين ، إقتضى ذلك إمساك الحبل ووقوفه . وهذا هو الذى لا يلائم مذهبهم غيره . وقد ذكرنا تمسكهم به فى تصوير التمانع . ولا وجه للقول الأول من قول

(١) فى الأصل : مقدور .

أبى هاشم . وكما اختلف جوابه فى تضاد الاعتمادين المجتلبين من جهتين ، فكذلك اختلف جوابه فى تضاد إعتمادين طبيعيين من جهة فوق وتحت .

والذى إرتضاه القاضى أن الاعتمادات لا تتضاد على التفصيل الذى قدمناه . واستدل الجبائى فى نصرة مذهبه بأن قال : الحركتان فى الجهتين تتضادان،فكذلك يلزم تضاد الاعتماد فى الجهتين .

وهذا الذى قاله خلف من القول واجتزاء بمجرد الدعوى فى الجمع بين الحركتين والاعتمادين . ولو طولب بالدليل على الجمع بين القبيلين : الاعتمادات والحركات، لم يجد إلى ذكر شىء سبيلا . ثم لو تقبلنا جمعه من غير طلبة بتحرير ، فالفرق بين الاعتمادين والحركتين : أن الحركة توجب تخصيص الجوهر بجهة بعد إختصاصه بغيرها ، ولو جوزنا اجتماع حركتين من جهتين ، للزم شغل الجوهر حيزين فى الحالة الواحدة ، وذلك محال . فأما الاعتماد فلا أثر له فى تخصيص الجوهر بحيز دون حيز ، فلم يلزم من إجتماع الاعتمادين تخصيص الجوهر بحيزين فى الحالة الواحدة . فوضح الفرق .

ثم استدل أبو هاشم بأن قال : الجسم الثقيل إذ جذبه جاذب من جهة فوق ، فيحس منه ثقله ، ويعلم منه اعتماداته فى جهة السفل ، وكذلك يفرق بين / محاولة ٣٤٨ جذب الثقيل وروم جذب الخفيف . فاتضح لذلك أن الثقيل ، وإن اجتلبت فيه اعتمادات من جهة علو ، فهو على اعتماداته اللازمة فى جهة سفل .

ولا جواب للجبائى عما صوره أبو هاشم فى تجاذب الحبل فى جهتين .

ومما اختلفوا فيه اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادات اللازمة .

فذهب أبو هاشم إلى أن الاعتمادات السفلية اللازمة شرط ثبوتها الرطوبة ، والاعتمادات العلوية اللازمة شرط ثبوتها اليبوسة . فكل متسفل رطب ، وكل مستعل يابس . وأبى الجبائى اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادين . واستدل

بأن قال : الحجر الثقيل الذى حميت عليه الشمس أحقاباً ، متسفل هاو ولا رطوبة فيه . وحقق ذلك بأن قال : الصفيحة العليا منه يابسة مدرك جفافها ويبسها بالحس ، ومراغم ذلك ينتسب إلى جحد الضرورة . ولو ساغ جحد درك اليبس فيما صورناه ، ساغ جحد إدراك الرطوبة فى كل رطب . ثم إذا وضح ذلك فى الصفيحة العليا ، فكذلك القول فى الأجزاء الباطنة المكتمنة بالأجزاء الظاهرة . فإن الحجر لو انفلق وتصدع أحسسنا مما بطن فيه ما نحسه من الصفيحة العليا .

ومن الدليل على فساد قولى أبى هاشم : أن الاعتماد اللازم لو افتقر إلى رطوبة[1] أو يبوسة ، لافتقر المجتلب فى تلك الجهة أو فى غيرها إلى ما افتقر إليه اللازم . ولما صح اجتلاب اعتمادات علوية فى الرطب واجتلاب اعتمادات سفلية فى اليابس ، دلّ ذلك على بطلان قول أبى هاشم .

ومما تمسك به الجبائى أن قال : ما لا تشترط الحياة فيه والبنية المخصوصة ، فلا معنى لاشتراط الرطوبة أو اليبوسة فيه . والدليل عليه أن التأليف عند أبى هاشم غير مشروط بالرطوبة ، مصيراً منه إلى أن المعنى إذا لم يتعد حكمه محله ، فلا يشترط فى قيامه بمحله غيرهما . وليس لأبى هاشم عصمة فى المسألة يتشبث بها ، إلا أنه

٣٤٩ قال : الحجر إذا عرض على النار / وأوقدت عليه النار زمناً ، فإما أن ينكسر ويجف ويتفتت حتى يتصعد ، وإما أن يسيل ويذاب . وكل واحد من الأمرين دليل على أن الحجر قبل ملاقاة النار كان رطباً ، ثم لما نشفت النار رطوبته تكسر وانسال ، فهو من أوضح البراهين على ما فيه من الرطوبة . فإن انذيابه إنما كان بمثابة الجليد ، إذا حميت عليه شمس أو نار .

وهذا الذى ذكره أبو هاشم لا محصول له من أوجه : منها أن من الأجسام ما لا يتكلس ولا ينذاب أصلا ، ومنها اليواقيت ، ثم هى هاوية معتمدة على جهة سفل ، وكذلك الجرف ربما تسيل أولا ثم تتجمد ، فلا تسيل بعد ذلك ، ولا تؤثر النار فيها إلا باختطاف أجزائها حتى لا يبقى من أجزائها شىء .

---

(١) فى الأصل : الرطوبة .

ثم قال أهل التحصيل : الجواهر إذا انذابت فهى سائلة غير رطبة ، وهو اختيار الأستاذ . والزئبق سائل لا رطوبة فيه . وكما لا ينكر متجمد رطب ، فكذلك لا ينكر مائع سائل يابس . ولا معنى للسيلان إلا أن تجرى الجواهر على تنضد من غير تقطع . وليس هذا بأعظم مما ادعاه أبو هاشم من رطوبة الحجر المحسوس بيبوسته . فلسنا نقول إذاً أن الجواهر إذا انذابت فقد ترطبت ، بل هى على انمياعها مستصحبة يبسها وجفافها ، ومتجمد الذهب كذابه فى أنه لا رطوبة فى واحد منهما .

والذى يحقق ما قلناه أن الرطوبة تنافى النار فى مستقر العادة وتنافرها . وإذا ألقى حجر خفيف فى النار ، فقد تحمى عليه ساعة متطاولة ولا ينذاب ولا ينكسر مع القطع بوصول أثر النار إلى ما ظهر من الحجر وما بطن ، فلو كانت فيه رطوبة لتسرعت النار إلى اختطافها . ثم أقصى ما فى ذلك أن نطرد له عادة . فبم ينكر على من يزعم أن الله تعالى يحدث فيها رطوبة على مجرى العادة كما يحدث فى الآكل شبعاً وفى الشارب رياً ؟

وليس من قضية أصلنا التمسك بمحض العادات والعقليات / وهذا ما لا مخلص له منه ، ولكنه لا يستقيم على أصل الجبائى . فإن المعتزلة التزموا فى كثير من الأصول التمسك بمحض العادات . وإلى ذلك مرجعهم فى اشتراط اتصال الأشعة فى الرؤية بالحاسة . وإلى قريب منه رجعوا فى اشتراط بنية مخصوصة للحى بحياة على ما سنبسط القول فى ذلك . ٣٥٠

ومما انتشأ[1] عن اختلافهم فى بعض ما قدمناه ، اختلاف الجبائى وابنه فى السبب الذى لأجله يطفو الخشب على وجه الماء ولا يرسب .

فذهب الجبائى إلى أن السبب فى ذلك انخراق الهواء وتخلله فى أجزاء الخشب والحديد ونحوه مما يرسب ثقل تخلخله ويقل ترنخ الهواء فيه .

---

(١) يمكن أن تقرأ : أثبتنا .

وقال أبو هاشم : السبب في الطفو : الخفة ، وفى الرسوب : الثقل . واستدل على ذلك بأن قال : وجدنا الفضة تطفو على الزئبق والذهب يغوص فيه ، وليس ذلك لتفاوت التبرين فى أمر يرجع إلى الهواء ، وإنما هو لثقل أحدهما ولخفة الآخر .

وتمسك الجبائى فيما قال : بأن الصفيحة من الحديد لو بطحت على الماء لغاصت . ولو غطت أطرافها ، وصورت على هيئة طاجن أو طبق فتقف على الماء ، ولم يختلف ثقل وخفة ، ولكن صار عند انعطاف أطرافه محتوياً على الهواء ، فاستمسك لذلك .

وأما أهل الحق فلا يصيرون إلى واحد من المذهبين . وللطفو والرسوب عندهم عادات مستمرة ، وإلا فالطافى إنما طفى لتخصص كون إياه بجهته ، وإنما يرسب ما يرسب بخلق الله تعالى حركات فيه ، ومباينات فى أجزاء الماء . ومعظم مقالات المعتزلة فى أمثال ذلك تتشبث بالطبع مع تناقض . فلا هم محصوا القول بالطبائع ، وخاضوه طرداً للقياس ، ولا هم جانبوه . وفى إيضاح الرد على الطبائعيين ما يفسد جميع ذلك .

ومما اختلف فيه أجوبة الجبائى وابنه : اعتمادات الهواء .

فصار الجبائى إلى أنه متصعد . وقال أبو هاشم : ليس هو بمتصعد ولا متسفل وإنما هو على سجية[1]/ الركود والسكون إلا أن تحدث فيه إعتمادات مجتلبة فى بعض الجهات كاعتمادات الرياح فى مرّها . وقولهما جميعاً متناقض عند أهل الحق .

٣٥١

فيقال للجبائى : لو كان الهواء متصعداً لما شغل الحفائر التى تحفر ، فإنه ينقل عنها . فلما علمنا أنه لا يحيط ... ... ولو كان على تنقيرها بإبطاء انعكست فى الحفيرة ، دل ذلك أن الهواء ليس بمتصعد . ويقال لأبى هاشم : لو

(١) هذه الصفحة لم نتمكن من قراءتها كاملة لأنها مطموسة فى الأصل ، وهذه الأسطر كل ما استطعنا التوصل إلى قراءته .

غطس زق ممتلىء من الهواء ثم [ترك] لا ستعلى الهواء فوق الماء متصعداً ، وليس يذهب لا يمنة ولا يسرة .

ولأبى هاشم أن يلزم أباه ما لا يجد منه مخلصاً ، فيقول : الإناء الهوائى المتخذ من الحديد هو الذى يعصم الإناء من الرسوب . فلو كان الهواء مستعليا ولا مثبتاً له لأجزاء الحديد ، لكان لا يمسك القائل بتصعد وترسب الإناء ، وهذه مناقضات أغنى الله عنها .

وسئل أبىهاشم عن تصعد النار وقيل له : هل انقطعت ألسنة النار عن الجذوة ذاهبة صعداً ، ولو كانت معتمدة صاعدة لما أمسكتها الجذوة ولسددت أجزاؤها شرراً مصعدة إلى جهاتها فى الاعتمادات ، فلم يجد عما وجه عليه ، ولم يجد عنه على مقتضى أصله جواباً(١) .

فصـــل

[فى اختلاف الجبائى وابنه فى توليد الاعتماد]

ومما اختلفت فيه أجوبة الجبائى وابنه ، أن الجبائى قال : لا يولد الاعتماد شيئا ، وإنما المولد الحركة والنظر والمجاورة . فالنظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف والحركة تولد أشياء نستقصى فى التولد منها الحركة ، والسكون فلا يولد عنده شيئاً . والحركة هى التى تولد الحركة مرة ، والسكون أخرى .

وسبيلنا أن نفرض الكلام فى صورة فيتضح منها اختلاف المذاهب . فإذا رمى الرامى حجراً ، فالمولد لحركات الحجر حركات الرامى عند الجبائى لاعتماداته !

وذهب بعض أصحاب الجبائى إلى أن الحركة هى التى تولد السكون بخلاف الحركة التى تولد الحركة ، وهذا غلط وغفلة على مذهب / الجبائى . فإن من أصله أن الحركة التى تولد الحركة ، قد يوجد مثلها مولداً للسكون ، وإنما يختلف الأمر عنده باختلاف أحوال ما تتولد فيه الحركة أو اللون . وإيضاح ذلك بالمثال : أن الشىء ٣٥٢

(١) فى الأصل : جواب .

إذا كان ماراً فى جهة ، فإذا تشبث به المتشبث وجره عن جهته جرة واحدة ، فربما تولد هذه الجذبة فيه سكوناً . ولولم يكن ماراً فيجذبه الجاذب جذبة واحدة فى الجهه التى صورناها ، فتتوالى حركتان : حركة تارة وسكونا أخرى فى الجذبة الواحدة ، وقد تماثلت الجذبات وولدت(١) سكونا فى حال وحركة فى أخرى ، فدل أن المولد الحركة والسكون لا يختلف على أصل الجبائى .

وذهب أبو هاشم إلى أن الحركة والسكون لايتولدان إلامن اعتمادات . وإنما يدفع الحجر لاعتماد المتحامل عليه لا لحركته .

وذهب أبو اسحق بن عياش* من معتزلة البصرة — إلى أن : الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد أيضا الحركة ، ولم يؤثر عن هذا الرجل أن الحركة تولد السكون . واستدل الجبائى بأن قال : لايندفع الحجر الا بأن يتحرك به الرامى فى جهة دفع الحجر . فلوجاز أن لاتكون حركته مولدة مع إطراد العادة فى ذلك ، جاز أن لايقع النظر مولدا مع تعقب العلم إياه .

ولأبى هاشم أن يعترض على ذلك فيقول : إنما يتحرك الحجر للإعتماد عليه ، وذلك مطرد فيه . فلئن كان الجبائى ؛ بإحالة التولد على الحركة أولى من غيره فى إحالة التولد على الاعتماد ، وإنما تستقيم له الدلالة ، لوصور حركة محضة ، تترتب عليها حركة معتادة من غير إعتماد .

وقد ذكر الجبائى صورة تحررت فيها الحركة على الاعتقاد على زعمه ، وذلك أنه قال : إذا حرك المحرك يده ، فإنما تتحرك طفرة ، والشعر الثابت على يده بحركات متولدات من حركات اليد إذ ليس فى الطفر والشغر / حياة ، وما لا حياة فيه ٣٥٣

---

(١) فى الأصل : وتولدت .

*أبو أسحاق بن عياش : إبراهيم بن عياش البصرى ، من أساتذة القاضى عبد الجبار ، ورع ، زاهد . له مجالس يحضرها أهل بغداد . من الطبقة العاشرة من المعتزلة . له : إمامة الحسن والحسين ، وايضاح البرهان . انظر المحيط بالتكليف ص ٤٢٤ :

لا يتعدى إليه حكم القدرة ، فلتكن الحركات فى الشعور والأظفار غير مباشرة بالقدرة ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون متولدة . فقد ثبت تولد حركة فى حركة من غير اعتماد ، ولذلك قال ابن عياش : إن الاعتماد تولد ، والحركة قد تتجرد فتولد .

واعترض أبو هاشم على ذلك بأن قال : لاتخلو حركة اليد عن مقارنة إعتماد إياها . واستدل على ذلك بأن كل يد متحوشة بأجزاء الهواء ، لاتتحرك فى جهة إلا بدفع أجزاء الهواء غير أن الاعتمادات تكثر وتقل .

وحقيقة أصله أنه لابد من تصوير اعتماد مع كل حركة ، وهذا ساقط جداً . فإن الحركة كون فى المكان الثانى بعد الكون فى الأول . والرب تعالى موصوف بالاقتدار على خلق كون بعد كون من غير تقدير اعتماد . ثم لو لزم مقارنة الاعتماد كل حركة ، وجب أن تكون كل حركة متولدة عن الاعتماد ، حتى يلزم من ذلك أن لاتكون حركات اليد مباشرة بالقدرة ، بل المباشر بها الاعتماد . ثم الاعتماد يولد الحركة ، وهذا مالا قائل به منهم .

واستدل أبو هاشم بفصول نفوا موقعها على أصول المعتزلة ، منها أن الاعتماد قد تتحرك وتتولد فيه الحركة ، وذلك أن صفيحة لو كانت بحيث تنتصب لو انفردت ، ولكن عضدت من ورائها بعماد ، ولو تحامل المتحامل على الصفيحة مع بقاء العماد لما تزحزحت ، ولو اعتمد عليها المعتمد ثم زال عماد الصفيحة فى الحالة الثانية من الاعتماد على التعاقب وانقطع الاعتماد ، فتزول الصفيحة لامحالة ، وإن لم يتحرك المعتمد فى جهة زوالها ، فقد ثبت اعتماد محض مولد .

ومن أوضح مايتمسك به أبو هاشم أن قال : اذا اعتمد الرامى على الحجر ، فلا تتحرك يده فى جهة الحجر إلا بعد حركة الحجر . واذا سبقت حركة الحجر ، استغنت عن سبب ، والسبب لايجوز استئخاره عن المسبب ، وإن جاز تقديمه عليه . وهذا قاطع فى إبطال مذهب الجبائى .

وإذ قدرنا الاعتماد مولداً ، فيوجد الاعتماد أولا ، ويتحرك الحجر مترتباً على الاعتماد . وربما استدل أبو هاشم بأمر مصطلح عليه بين أظهر المعتزلة ، وذلك أنه قال : الحركة لا جهة لها ، والاعتمادات هي التي تختص بالجهات ، وما أرادوا باختصاص الاعتمادات بالجهات تحيزها ، إذ الأعراض لا تتحيز ، وإنما المتحيز الجوهر ، ولكن أرادوا بالجهة : أن كل اعتماد اختص أصله بجهة ، ويحسن منها على الاختصاص ، وليس كذلك الحركة ، فإنها وإن كانت ذهاباً في جهة ، فالسكون[1] في تلك الجهة يماثلها .

وإنما ذكرت هذه العبارة — مع أنه ليس فيها كبير طائل — لتحيط بمراد القوم منها ، إذا عثرت على كلامهم .

ومن أقوى ما تمسك به أبو هاشم أن قال : الحجر الثقيل إنما يستقر في الجو ، عند الجبائي [بخلق] سكنات متتابعة في معظم أجزاء الحجر ، فلو لم يخلق الله سكناتها لهوى الحجر لا محالة ، ثم مولد هويه ثقله واعتماده ، فقد دل أن الاعتماد يولد . وأعدل المذاهب — مع القول بالتولد — مذهب ابن عياش .

فصـــل

[اختلاف المعتزلة في سبب انعكاس الحجر إذا رمى في جهة فوق]

ومما اختلف فيه المعتزلة : أن الحجر إذا رماه الرامي في جهة فوق ، ثم انعكس ، فقد اختلفت المعتزلة في سبب انعكاسه .

فذهب الجبائي إلى : أن انعكاسه تولد من حركاته صُعدا ، وهذه نهاية الجهل ، فإن الحركات ارتفاعاً ، لو ولدت هوياً ، لولدته أول مرة ، إذ ليس بعضها أولى بتوليد الهوى من بعض .

---

(١) في الأصل : والسكون .

وقال أبو هاشم ، إنما ينعكس الحجر لاعتماده اللازم السفلى ، وهذا مدخول باتفاق المتحـذقين من المعتزلة ، وذلك أن الاعتمادات العلوية لم تزل تولد أمثالها ، وتتولدمنها الحركة فى جهة الاعتمادات المختلفة ، فهلا دام تولدالاعتمادات ، وترتيب الحركات عليها ، ما وجدت أجزاء الحجر فى الهواء منفـذاً ؟ وهذا مما لا جواب لأبى هاشم عنه .

وذهب عبد الجبار* صاحب « المغنى » إلى : أن الحجر إنما ينعكس لأن الهواء يضطرب أمامه يمنة ويسرة / ولا يزال كذلك فى مدافعة الحجر حتى تقل اعتماداته ٣٥٥ المجتلبة(١) فتغالبها الاعتمادات اللازمة فينعكس لذلك . ومما تكلموا فيه أن الجبائى قال : الحجر المرتفع إذا استبعد له مكثاً فى منتهاه ثم انعكاساً بعده ، وأبى ذلك معظم المتحذقين ، إذ ليس فى الحجر إلا اعتماد مجتلب يولد الحركة فى جهة علوّ ، أو اعتماد لازم يولد حركة الهوى والانحطاط .

وللقائل أن يقول : الاعتمادات المجتلبة إذا غلبت ، ارتفع الحجر ، ثم لا يزال العلو حتى تتساوى الاعتمادات السفلية ، فيتفق للحجر عند تماثل الاعتمادات لبثه ، فإذا غلبت اللازمة ، هوى الحجر . وربما يستدل بعض الناس فى ذلك : بأن الحجر يحس له بطء عند انعكاسه ، ولو تردّى(٢) من مبلغ من ذلك الحجر حجر ، لما رؤى له بطء . وهذا فيه نظر . فإنه ربما يخيـل للناظر بطء الحجر ، وهو ماض صعدا ، ولكن من حيث بعد عنه ، لم يدرك أواخر حركاته .

---

(١) فى الأصل : المتجلية (٢) فى الأصل : تردا

* القاضى عبد الجبار . هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى الأسد أبادى ، أبو الحسين : قاض ، أصولى . كان شيخ المعتزلة فى عصره . كانوا يلقبونه بقاضى القضاة . توفى ٤١٥ هـ ، وله تصانيف كثيرة منها « شرح الأصول الخمسة » و « المغنى » .

(انظر الأعلام ٤ : ٤٧ ، الرسالة المستطرفة ١٢٠ ، السبكى ٣ : ٢١٩ لسان الميزان ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد ١١ : ١١٣) .

مسألة

[في الكلام على الوسائط]

اتفق المحققون على أن الوسائط إذا ارتفعت بين جوهرين ، لم يلزم اصطكاكهما. وذهب بعض الكرامية إلى أن ارتفاع الوسائط يوجب اصطكاك الأجرام ، وجرهم ذلك إلى أن قالوا : لو أعدم الله الهواء بين السماء والأرض ، لزالت السموات أمّة إلى الأرض ، ولارتفعت الأرض أمّة إلى السماء حتى يصطكا ، وهذا خروج عن الدين وتلبس بالكفر الصراح . فإن الأمر لو كان على ماقالوه ، كان الهواء عماداً للسماء ، وهذا خلاف الإجماع ونص القرآن .

والذى يبطل ما قالوه : أن مقتضى أصلهم منع تداخل الأجسام ، فلو كان الهواء ممتلئاً بالجواهر ، لما انخرق فيها طائر ، ولما تقلب فيها شيء ، ولما هوى حجر من قُلة جبل إلى حضيضه ، ولأمسكه الهواء كما يمسك السماء .

فإن قالوا : لاينقلب منقلب فى الهواء إلا يتسع الهواء فى أقطار العالم ، وينفرج ما ينفرج منه لذلك .

قلنا : إذا حرّك المحرّك يده وهو فى وسط الأرض ، فلا يتزحزح الجزء الذى على طرف العالم من الهواء إلا بعد أن تتحرك جميع الأجزاء من موضع حركة اليد إلى أقصى / العالم فى تلك الجهة . وهذه حماقة لايرتضيها محصّل . ٣٥٦

مسألة

[فى الخلاء والملاء]

وينساب من هذه المسألة ، وهى متوجهة بالخلاء والملاء ، مسألة : وهى أن الواقف لو وقف على طرف العالم فى معلوم الله ، لم يتصور عند مخالقينا(١) منه أن

---

(١) فى الاصل : مخاليفنا

يمد يده فى تلك الجهة ؛ بل تلتصق يده به من تلك الناحية . وهذا مبالغ فى الجهالة لا حاجة إلى الإطناب فى إبطاله ، ثم سبيل التحقيق أن نقول : إنما يختص كل جوهر بحيزه لكون نخصصه به ، فما المانع من تباعد جوهرين واختصاص كل منهما بحيز أو كون نخصصه به ؟

وتمسك هؤلاء بأن قالوا : من عَمَدَ إلى قارورة ضيقة المنفذ ، وامتص الهواء منها ، وأمسك رأس القارورة بعد امتصاص الهواء منها ، وقلبها على الماء ، ورفع الإصبع عن رأسها ، فتستعلى أجزاء الماء فى القارورة ، وذلك لاصطكاك الأجرام عند ارتفاع الوسائط . وهذا الذى ذكروه لا محصول له من أوجه :

منها أنا نقول لهم : هلا انكسرت القارورة ؟ وهلا تضامت واصطكت أجرامها كما خلت عن جزء من الهواء ؟

أو نقول . أليس الذى يمنع(١) الهواء من القارورة مُدْرِج رأسها فى فيه ، فكيف يأتى له امتصاص الهواء وفوه ممتلىء من الهواء ؟ ! فتناقض قولهم من قولهم .

ثم الذى تمسكوا به عادة جرت على حسب اطراد العادة فى الشبع والرىّ وغيرهما ، ولا حكم عند نفاة الطبائع للعوائد مالم تشهد لها العقول . فهذه جمل مقنعة فى الاعتمادات والأكوان محتوية على قول بليغ فى أبوابها مع توفر المعانى والاختصار فى العبارات ، وهى(٢) من أعظم أركان الدقائق . وقد فيّض الله بحارها على أحسن الوجوه . ونحن الآن نخوض بعدها فى إيضاح الأدلة على تقدس الرب سبحانه عن الجهات ، والأحياز ، وقبول الأكوان ، والله المستعان وعليه التكلان .

---

(١) فى الاصل : يمنعوا   (٢) فى الاصل : وهم

باب

القول فى إيضاح الدليل على تقدس الرب

سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات

٣٥٧ / اعلموا أن وجه افتتاح الكلام ، وطريق ابتدائه فى هذه المسألة وأغيارها مما نروم الكلام فيها ، أن نقول : قد قدمنا انتفاء تسميات الأجسام عن القديم سبحانه وتعالى ، وأوضحنا وجه الرد على المجسمة المخالفين فى المعنى ، المثبتين لله — سبحانه وتعالى عن قولهم — تألف الأجسام ، ثم رددنا على الذين أثبتوا إسم الجسم ، وأنكروا فى صفات البارى حقيقته .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنه جوهر ؟

قلنا : مطلق ذلك لا يخلو : إما أن يثبت للقديم خصائص الجواهر ويسميه جوهراً ، وإما أن ينفى عنه تعالى أحكام الجواهر وخصائصها ويسميه مع ذلك جوهراً ، وإما أن يثبت له خصائص الجواهر وينفى عنه إسم الجوهر . وهذه الأقسام تخصص جملة المذاهب .

فأما من وافق فى استحالة اتصاف القديم بخصائص أحكام الجواهر ، وخالف فى إثبات الإسم ، فنؤول إلى التنازع معه إلى التسميات والعبارات . وطريق الكلام مع هؤلاء كطريق الكلام مع الذين سموا القديم جسما ومنعوا وصفه بالتأليف ، وزعموا أنهم[1] عنوا بتسميته جسما وجوده ، وقد قدمنا فى ذلك ما فيه مقنع .

والنصارى مسلك فى تسمية القديم جوهرا تعالى الله عن قولهم ، وسنعقد عليهم باباً بعد الفراغ من الكلام على المنتمين إلى الإسلام .

فأما من قال : لله تعالى خصائص الجواهر وأحكامها ، فالقول يتشعب على

---

(١) فى الأصل : أنه .

هؤلاء ويفضى إلى مسائل منها : التحيز ، والاختصاص ببعض الجهات ، ومنها قبول الحوادث والأعراض . ونحن الآن نوضح مقصدنا فى نفى الجهات ، ثم ننعطف على تبيين انتفاء خصائص الجواهر عن القديم من سائر الوجوه .

واعلموا أن مذهب أهل الحق : أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن شغل حيز ، ويتنزه[1] عن الاختصاص بجهة .

وذهبت المشبهة إلى أنه — تعالى عن قولهم — مختص بجهة فوق . ثم افترقت آراؤهم بعد الاتفاق منهم على إثبات الجهة . فصار غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى مماس للصفحة العليا من العرش ، وهو مماسّه . وجوزوا عليه التحول / والانتقال ، ٣٥٨ وتبدل الجهات ، والحركات والسكنات . وقد حكينا جملا من فضائح مذهبهم فيما تقدم .

وصار أوائل الكرامية إلى ذلك ، ثم تبرأ منهم المتأخرون منهم ، ومنعوا مماسّة الرب شيئا من الأجسام . وافترقوا فى تفصيل قولهم . فذهب هيصم[2] وأتباعه إلى أن الرب تعالى مختص بجهة فوق ، وإذا رؤى وأدرك ، أدرك منها ، وبين ذاته وبين أعلى جزء من العالم من الخلاء مالو قدّر مشغولا بالجواهر لاتصلت بذاته . وليس الخلاء الذى ذكرناه موجودا ، ولكن سميناه لضيق العبارة والتوصل إلى الأفهام .

وصار طائفة من الكرامية يعرفون بالتونية إلى أن القديم فى جهة فوق ، ولو قدر فوق الطبقة العليا من العالم من تراكم الجواهر مايزيد على أضعاف الدنيا ، لما بلغت ذات القديم سبحانه .

---

(١) فى الاصل : متنزه

(٢) الأصل : هصيم . صاحب فرقة الهيصمية من الكرامية . وقد عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى : ويعتبره اصحاب الفرق من أقرب فرق الكرامية إلى أهل السنة ، سميت فرقته بالمقاربة .

(انظر الملل جـ١ ١٠٩ ، أعتقادات فرق المسلمين ، الوافى بالوفيات جـ٢ خ) .

ومما يتعين الانفصام به فى هذه المسألة إفراد طائفة عن أحزاب أهل الحق مع انتمائهم إليهم ، وذلك أن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ، ويتعلى بزعمه عن رذيلة التقليد ، صار إلى أن القديم مستو على عرشه ، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة فى الاستواء .

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات ، أم تأبون ذلك ؟

فإن صرحوا بإثبات الجهة، قاطعناهم وألحقناهم بمثبتى الجهة من المشبهة ، وإن لم يثبتوها ولم ينفوها ،كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك ،إذ اثبات الجهة ونفيها أمران تحتوى عليهما قسمة بديهية ، إذ لا رتبة بين الإثبات والنفى . والمتشكك عندنا فى نفى الجهة واثباتها بمثابة المصمم على اثبات الجهة ، فإن كل معتقد يجب العلم به ، فالتشكك فيه بمثابة الجهل به .

وإن صرح هؤلاء بنفى الجهات فقد وافقونا فى المذهب، وقالوا بأعظم ركنى التأويل. فإن الذى يحاذره منكروا التأويل ؛ إزالة الظواهر . والذى نفى الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء ، ولكنه لم يعين لفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا . والمتأولون عينوا له محملا . وإذا / آل الأمر إلى ذلك ، فهو سهل المرام . ٣٥٩

فإن قال قائل : فما دليلكم على انتفاء الجهات عن الذات ،وتقدسها عن الاختصاص ببعضها ؟

قلنا : مخالفونا فى المسألة أحزاب مختلفون . فمنهم الغلاة من الذين لا يتحاشون من كل ما ألزموا ، فإذا ألزموا تقدر الذات التزموه وباحوا به ، وإذا ألزموا تبدل الجهات لم يأبوه وأوجبوا القول به ، وعليه حملوا النزول المروى فى بعض الأحاديث ، ولا ينكرون مماسته للجواهر ومماستها له ،ويفصحون بإحاطة جواهر العالم به ، ويعتقدون أنه على صورة آدم ، وأنه يتشكل للناظرين بأى شكل أراد . وألزم بعضهم أن لا يأمن أن يكون بعض من يتلقاه فى الطريق والأسواق إلهه ،

فالتزمه ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . وهؤلاء تقل أقدارهم ، وتتضاءل أخطارهم عن أن يفردوا ببسط القول عليهم .

والذى يوضح افتضاحهم أن يسئلوا عن الدليل على حدث السموات والأرض، فإن تشبثوا بسجيتهم فى الركون إلى دعة التقليد ، فسحقا سحقا . وإن راموا مساهمة أهل القبلة فى تدبر آيات الله واعتبارها ، والاستدلال بالصنع على الصانع ، لم يجدوا إلى ذلك طريقا . فإن كل مايذكرونه فى إثبات الحدث، وأمارات الأولية ، انعكس عليهم فى الموجود الذى اعتقدوه إلها ، فإن قصارى مايتمسك به المعتبرون فى حدث العالم تبدله وقبوله للحوادث ، مع استحالة التعرى منها، وكل ذلك مقرر فيما وصفوه . وإن أنكروا ركنا ، انعكس عليهم مثله فى العالم . فمذهب هؤلاء : يرددهم بين القول بقدم العالم ، وحدث البارى تعالى عن قولهم ، وقد قدمنا فى نفى التجسيم ما يوضح الرد عليهم .

وصار معظم مثبتى الجهة إلى التمنع من وصف الرب تعالى بالأقدار ، والنهايات ، والحدود ، والأقطار . وقالوا مع ذلك : إنه متحيز ، مقابل لعرشه .

وقد وجّه شيخنا على هؤلاء قسمة بديهية لا مخلص لهم منها . وقال : مايشغل الحيز أو الأحياز — إلا بالتحاذى أجراماً وأجساماً — فلا يخلو من أقسام : إما أن تكون مثل الأجسام / قدراً ومساحة ، وإما أن تكون أكبر منها ، وأكثر ذهاباً فى الجهات ، وإما أن تكون أصغر منها . وهذه قسمة بديهية نعلم بطلان المزيد عليها بضرورة العقل ، فلو قدرنا المحاذى للعرش مثلا له ، لزم منه التصريح بإثبات القدر والنهاية . وإن قالوا : المحاذى للعرش أكبر منه ، فيلزم منه أمران يجران إلى الخروج عن الدين : أحدهما : أن الذى قابل العرش يجب أن يثبت له حكم التقدر . والوجه الآخر أنه إذا قابل العرش مقابل ببعضه ، وزاد على العرش ذهابا فى الجهات والأقطار ، فقد ثبت له حكم التبعيض والتأليف للعرش ، وفيما قدمناه فى الرد على المجسمة ما يوضح بطلان ذلك .

٣٦٠

وإن قدروا الموجود المقابل للعرش أصغر منه ، لزم تقدره بالقدر الذى يقابل العرش ، ولزم كون العرش أكبر منه ، ولا يخوض فى هذا المخاض إلا متلاعب بالدين .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يثبت القديم محاذيا للعرش ، مقابلا له مع أنه لا يوصف بشىء مما ذكرتموه فى الأقسام الثلاثة ؟

قلنا : القائل بذلك لا يخلو إما أن يصف القديم بكونه متحيزاً شاغلا لحيز أو أو أحياز ، وإما أن لا يصفه بشغل الأحياز . فإن لم يصفه بشغل الأحياز ، فلا معنى لتخصصه بجهة ، فإن ما لا يشغل حيزاً ، يستوى حكمه فى إضافة الجهات إليه ، وإنما يختص بالجهة شاغلها ، ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

ووجه تقريب القول فيه : أن ما لم يشغل حيزاً ، ولم يقم بشاغل حيز ، فيستحيل تقدير الاختصاص فيه ببعض الجهات . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة فى غير محل ، أحالوا اختصاصها بجهة ، وكذلك القول فى الفناء المضاد للجواهر عندهم .

وإن زعم الخصم أن المقابل للعرش شاغل الأحياز ، وهذا حقيقة أصلهم ، فكل ما يشغل حيزاً ويقابل متحيزاً ، فبضرورة العقل يعلم استحالة خروجه عن الأقسام الثلاثة المقدم ذكرها . ولو جاز إدعاء ما ادعوه ، لجاز للقائل أن يقول:
٣٦١ الجواهر والأجسام إذا تقابلت ، فلا يتقدر بعضها ببعض / ويخرج المقابل للشىء عن أن يكون مثله ، أو أكبر منه ، أو أصغر منه . ومن انتهى إلى ركوب ذلك ، سقطت مكالمته .

ومن أوضح ما يلزمهم فى القول بإثبات الأقدار أن نقول : كل ما لاقى متقدراً فى جهة ، فجهة ملاقاته إياه منقطعة ، فقد انتهى فى جهة الملاقاة ، وهذا مالا خفاء به .

ثم نقول لهم : ليس بعض الجهات أولى بتقدير الملاقاة فيها من بعض ، فلئن

جاز اعتقاد المحاذيات من جهة تحت مع المصير إلى نفى التقدير ، كان تقدير الملاقاة يمنة ويسرة ، وقدّاماً ووراء ، يلزم مثله فى جهة فوق . ثم قصارى ذلك يجر إلى أن ينعتوا الرب بجواز كونه محاطاً بالأجرام والأجسام . ثم إذا انجروا إلى ذلك، اضطروا إلى التقدير بحيث لا يجدوا عنه مخلصا .

ومما نتشبث به فى الرد على القائلين بالجهة ، المانعين من تجويز المماسة أن نقول: أما من صار إلى أن الأجسام لو قدر تراكبها فوق الطبقه العليا من العالم ، لبلغت الموجود الذى نعتوه ، ولكنهم زعموا أن ذلك لا يجوز .

فنقول لهم : ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر الأعلى من جواهر العالم ؟ فلا يجدون فى ذلك مدفعاً . ولو جاز منع خلق الجواهر فى بعض جهات العالم ، لجاز منعه فى سائر الجهات ، إذ ليس بعضها بالجواز ولا بالمنع أولى من بعض . وإن سمحوا بجوهر ، ألزموا أمثاله ، إلى أن يتقدر الاتصال بالموجود الذى نعتوه ، فلا مطمع لمثبتى الجهات فى منع المماسّة .

وأما الذين صارو إلى أن الأجسام ، وإن قدر تراكبها ، فلا تبلغ الموجود الذى وصفوه ، فهذا إبعاد منهم ، لا يخلصهم عما أريد بهم . وذلك أنا نقول : إذا زعمتم أن الموجود الذى وصفتموه شاغل لحيز أو أحياز ، فله منقطع فى جهة تحت لا محالة ، فما المانع من تصوير وجود جوهر عند منقطعه ، وكل الجهات متساو فى تقدير خلق الجوهر مختصاً به ، فيلزم هؤلاء ما لزم إخوانهم .

ثم نقول لهم : هل تجوزون أن يخلق الله تعالى فى يمنة العالم - مثلا - جوهراً؟ ولو قدر تنضد الجواهر وتراكبها من منقطع العالم ، لما بلغت ذلك/الجوهر . فإن لم ٣٦٢ يجوزوا ذلك ، وهو مذهبهم ، سُئلوا عن الدليل عليه ، وطولبوا بإفصاحه ، فلا يعتصمون بشىء إلا انتقض عليهم بأصلهم فى تجويز متحيز فى جهة فوق لا تبلغه الجواهر .

ثم يبطل ذلك بأصل الكرامية . فإنهم قالوا : البعد المفرط أو القرب المفرط

مانعان من الإدراك بالحاسة . ومن معتقدهم أن الرب تعالى مرئى .

فيقال لهم : قد صورتم أقصى البعد فى الموجود الذى وصفتموه ، فكيف يتحقق مع ذلك على مقتضى أصلكم إدراكه ؟ وهذا إلزام منا إياهم ، وليس القرب والبعد مانعين عندنا من الإدراك على ما نقرره بعد ذلك إن شاء الله عند ذكرنا استقصاء القول فى الإدراكات . وقد ثبت بما أوضحناه أن المصير إلى إثبات الجهة والتحيز يجر إلى تجويز المماسة ، ولا سبيل إلى الجمع بين إحالة المماسة وثبوت التحيز . وقد قررنا لزوم المصير إلى وصف المتحيز بالأقدار .

ثم استدل القاضى فى نفس المسألة بأن قال : لو كان القديم متحيزاً ، لكان مشاركا للجوهر فى أخص وصفه ، والمشتركان فى أخص الأوصاف يلزم تماثلهما . وقد قدمنا منهجه فى هذا الفصل فى أحكام التماثل والاختلاف ، وذكرنا وجوه الإعتراض عليه ، وطرق انفصاله عنها ، ولا معنى لتكرير ما سبق .

ومن أوضح ما نستدل به أن نقول : لو كان القديم ـ تعالى عن قول الزائغين ـ مختصاً بجهة ، شاغلا لحيز ، فلا يخلو القول فى ذلك إما أن يقال : إنه اختص بجهة لكون خصصه بها ، أو اختص بها لذاته .

فإن زعم الخصم أنه اختص بها لذاته ، كان بذلك قادحاً فى إثبات الأكوان ، إذ لو جاز اختصاص المتحيز بجهة من غير كون يخصصه بها ، كان ذلك فى كل متحيز .

فلو قال الخصم : إنما افتقر الجوهر فى اختصاصه إلى كون من حيث كان اختصاصه جائزاً . فبم تنكرون على من يزعم أن القديم تعالى مختص بجهة على الوجوب ، ولا يجوز تقديره فى جهة أخرى ؟

٣٦٣ وهذا السؤال / باطل من وجهين : أحدهما : أن الحكم إذا ثبت كونه معللا لمعنى شاهداً ، وجب طرد العلة غائباً ، ولا يمنع من طرد العلة افتراق الحكمين فى الجواز والوجوب . والدليل عليه أنه لما ثبت أن كون الواحد منا عالماً بجواز

العلم ، لزم القضاء بذلك فى كون القديم عالماً . ومخالفونا فى الجهات لا يخالفوننا فى إثبات العلم ، والقدرة ، والحياة لله تعالى ، فلئن لم يجب انتفاء الصفات لوجوب أحكامها للبارى ، فكذلك(١) القول فى الاختصاص بالجهة ، ولا معنى للتطويل فى هذا القسم ، فإن الخصم مذهبه أن القديم سبحانه وتعالى مختص بجهة لكون خصصه بها .

ولو قالوا ذلك ، قيل لهم : لا يخلو الكون الذى أثبتموه من أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان حادثاً ، لزم منه الحكم بحدث ماقام به ، لأن(٢) المتحيز القابل الأكوان الحادثة لا ينفك منها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . والكرامية ، وإن خالفونا فى قيام بعض الحوادث بذات الله ، تعالى عن قولهم ، لم يخالفونا فى استحالة قيام الأكوان الحادثة به .

وإن زعموا أن ذلك الكون قديم ، كان ذلك باطلا من أوجه . منها ما ذكره الأستاذ أبو اسحق حيث قال : الكون فى جهة يماثل الحركة إليها ، فإن الحركة إليها كون فيها بمثابة الاستقرار واللبث . وقد أوضحنا فى أحكام الأكوان أن الحركة سكون عند معظم المحققين ، وهى مماثلة للسكنات المتعاقبة . فإذا وضح مماثلة السكون الحركة ، ثم الحركة إلى الجهة حادثة ، فليكن مماثلها مثلها ، وإلا فيلزم من ذلك إثبات قديم وحادث متماثلين .

فلو قال القائل : بم تنكرون على من يزعم أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم ، وإن شاركه فى جملة الصفات ؟

وأوضح السائل سؤاله بأن قال : إنما يثبت التماثل عندكم عند استواء الذاتين فى جميع الصفات الذاتية ، ولذلك لم ينكروا مشاركة علم البارى تعالى لعلمنا فى أخص وصف علمنا مع اختصاصه بالقدم الذى خالف فيه علمنا ، فما المانع من مثل / ذلك فى الحركة والسكون ؟ ٣٦٤

(١) فى الاصل : وكذلك (٢) فى الاصل : بأن

الجواب عن ذلك : نحن وإن شرطنا التماثل فى جميع صفات النفس ، فلا يقع بالقدم اختلاف ، إذ القدم يرجع إلى التقدم فى الوجود ، وسبق الشيء بالوجود لا يخرجه عن مماثلة الحادث بعده ولا يؤثر ، إذ لو أثر فى ذلك بقدم إلى غير بداية ، لأثر فيه بقدم مفتتح الأولية حتى يلزم من ذلك مخالفة الجوهر الحديث فى حال حدوثه للجوهر القديم المتقدم فى الوجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه .

والذى يوضح الحق فى ذلك إتفاق الموحدين على استحالة ثبوت صفة حادثة لا تتميز عن الصفة القديمة إلا بالقدم ، ولو أدركناها ، لما فرق المدرك بين القديمة من الصفتين وبين الحديثة ، فإن سبق الوجود مما لا يدرك . وهذه المقالة لم يرتضيها أحد من أهل المذاهب .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون القديم يخالف الكون المحدث فى وجوب الوجود له ، وجواز الوجود الحادث . وهذه الصفة ترجع إلى النفس ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنا سنوضح أن الكون فى الجهة المخصوصة يستحيل أن يقدر واجبا بعد ذلك . والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : وجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز العدم ، وليس براجع إلى ثبوت صفة ، فليس القديم فى وجوب وجوده على صفة ذاتية ، بل المعنى بذلك انتفاء جواز العدم عنه ، ولايقع التماثل بما يرجع إلى صفات النفى ، وسنقرر ذلك عند كلامنا فى قدم البارى سبحانه وتعالى .

وسلك بعض الحذاق طريقة قاطعة للأعذار ، فقال : لو قدرنا القديم فى جهة محاذيا للعرش ، فإن كان مثل العرش أو أكبر منه ، لزم منا التبعيض والتأليف والتجسيم ، وقد قدمنا الرد على المجسمة ، بما فيه بلاغ واقناع .

وإن زعم الخصم أن القديم متحيز(١) واحد(٢) ولا يحاذى إلا جوهرا واحدا من العرش ؛ فإذا جاز تقدير[ه] جوهراً فى جهة تحت ، لزم تجويز ذلك يمنة ويسرة وفوقاً ، وهذا ما لا يجدون إلى التمنع منه / سبيلا . وقد قدمنا فى ذلك ٣٦٥ صوراً من الكلام ، ثم إذا لزم كونه محاطاً بالجواهر المتراصة التى لا تخلخل فيها، فهذه الأجسام التى تركبت كذلك يجوز تزحزحها لا محالة . ثم إذا تزحزحت ، فلابد من تزحزح ما أحاطت الجواهر به ، فإن المتحيز لايداخل المتحيزات ، ولو داخلها لازم تجويز تداخل الأجسام كما صار إليه النظّام . ومساق هذا الكلام يجرّ خصومنا إلى تجويز خروج المتحيز عن حيزه ، وهذا يبطل وجوبه ولزومه فى وجوده ، ولا مخلص للخصم من ذلك . فإن عادوا فناقشوا فى جواز إحاطة الجواهر به من كل الجهات ، عدنا لهم ، واتسع عليهم منافذ الكلام . وإنما يدق موقعه عند من لا يحصل ، إذا فرض الكلام فى وجوب الكون ، فهذه أدلة قاطعة فى نفى الجهة .

ومما تمسك به أئمتنا ، وطمع فى التمسك به المعتزلة ، وإن لم يستقم لهم ، أن قالوا : لو اختص القديم بجهة ، لوجب أن يكون اختصاصه بها دون سائر الجهات جائزاً مفتقراً إلى مخصص ، وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الجهات متساوية الأحكام فى حكم جواز الاختصاص بها ، فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها ، وإذا ثبت جواز الاختصاص ، ثبت حدثه ، فإن كل جائز حادث . ويجر ذلك إلى تجويز قيام الأكوان الحادثة بذات الرب سبحانه . وقد رأيت كافة الأئمة يصدّرون كثيراً من مسائل العقائد بهذه الدلالة ، فلم أجد بداً من بسط القول فيها ، وأنا الآن أوجه عليهم طرفاً من الأسئلة المحيلة ، وأتقصى عنها مستعينا بالله .

فما رام به الزائغون قدحاً أن قالوا : قد بنيتم كلامكم هذا على ادعاء تساوى

---

(١) فى الأصل: متحيزاً (٢) فى الأصل : واحداً

الجهات فى قضية الجائزات ، وأنتم ممنوعون مدفوعون عن ذلك . فإن ادعيتموه ضرورة ، لم يستقم ، وإن ادعيتموه نظراً ، فعليكم إظهاره . فما المانع من وجوب اختصاص بعض المتحيزات ببعض الجهات ؟

٣٦٦ ومما اعترضوا به أن قالوا : الحىّ / يجوز أن يتصف بالعلم والجهل على البدل ، إذ الحياة تصحح كل واحد منهما عند تقدير انتفاء ضده ، ثم لم يجب من ذلك أن يقال : لما اختص القديم بالعلم ، والقدرة ، والحياة ، وسائر الصفات ، وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص .

ومما سألوه أن قالوا : علم القديم تعالى يتعلق بوجود الموجودات وعدم المعدومات ، وكان يجوز أن يوجد ما استمر عدمه ، ويعدم ما استمر وجوده . فإذا تعلق العلم بها على ما هى عليه ، مع جواز أن يزول ، ويزول تعلق العلم ، فينبغى أن يكون تعلق العلم بالمعلومات مفتقراً إلى مخصص .

وربما وجهوا علينا سؤالا من وجه آخر فقالوا : قد أثبتم لله تعالى صفتين سمعاً وهما اليدان ، وزعمتم أن العقل لا يدل عليها ، وتجويز أيد كتجويز يدين ، فينبغى أن يقتضى الاختصاص بصفتين مخصصاً كما ادعيتموه فى الجهات .

وربما ألزمونا اختصاص كلام الله تعالى بكونه أمراً ببعض المأمورات مع جواز تعديها عنها إلى ما سواها ، فيجب افتقار(١) الكلام إلى مخصص خصص تعلقه على حكم الأمر ببعض المأمورات دون بعض . فهذه أسئلة للمعترضين ، ونحن نوضح الانفصال عنها إن شاء الله .

فأما الجواب عن قولهم : إن الاختصاص ببعض الجهات ليس من حكم الجائزات ، فقد سلك أئمتنا(٢) فى ذلك مسلكين :

فذهب الأستاذ فى بعض مجارى كلامه إلى أن : المتحيز المختص بجهة يدرك

---

(١) فى الأصل : افقار (٢) فى الأصل : أمتنا

بضرورة العقل تجويزه فى أخرى بدلا من التى اختص بها ، وكذلك القول فى جميع المتحيزات المختصة بالجهات . وهذه طريقة لا نرتضيها ، والأولى سلوك طرق الحجاج .

قلنا : فى الحجاج سبل تتضح مآخذها . أقربها أن نقول : إذا قدرنا بعض الجواهر لابثا ماكثا فى بعض الأقطار ، مستقراً فى بعض الأحياز ، فلا خلاف بيننا وبين مخالفينا فى الجهات ، أنها تدرك جواز اختصاصه بحيزه . وسبيل التوصل إلى ذلك النظر . فنسائل خصومنا عن ما دلهم على ذلك فى الجوهر المستقر فى حيزه ؟ فلا يبدون على ذلك دليلاً إلا لزمهم مثله / فى القديم على زعمهم . فإنهم إن قالوا : الدال على جواز ذلك فيه أن ذاته لا تؤثر فيها بعض الجهات ، وهى لا تؤثر فى بعضها ، فلا معنى لتقدير اختصاصها وجوباً ، وهذا بعينه ينقلب عليهم فيما فيه الكلام . ٣٦٧

والذى يوضح ما قلناه : أن أصلهم : أن الدال على حدث الجواهر الأكوان دون ما عداها من الأعراض . وإنما قالوا ذلك من حيث اعتقدوا جواز تعرى الجواهر عن جميع الأعراض إلا عن الأكوان . ونفى قبول الحوادث عند مخالفينا لا يدل على حدث قابلها ، إذ القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث ، ولكن من حيث جاز خلوه منها عندهم ، لم يدل على حدثه .

فنقول لهم : لو خلق الله تعالى جواهر العالم ساكنة مستقرة ، راكدة ، لابثة ، فكيف كان يكون الاستدلال بالأكوان على حدث الجواهر ؟

ولا يرجعون عند توجيه الطلبة عليهم إلا إلى أن يقولوا : كل جوهر مختص بحيز يجوز تقدير تبدل الحيز عليه ، وهذا يلزمهم مثله فى القديم تعالى .

ومما يوضح ما قلناه : النكتة التى قدمناها لما ألزمنا الخصوم إحاطة الجواهر بالمتحيز الذى أثبتوه ، ثم صورنا بعد ذلك تزحزح الجواهر المتركبة ، وهذا

ما لا مخلص منه . فوضح بما ذكرناه اندفاع السؤال ، وتقرر لحوق الاختصاص ببعض الجهات بقبيل الجائزات .

ومما تمسك به القاضى فى ذلك أن قال : إذا زعمتم أن القديم يختص بجهة فوق، ومنعتم اليمنة واليسرة ، فقد خصصتم جواهر العالم ببعض الأقطار . ولو جاز اختصاص جملة الجواهر بقطر لزوماً ، جاز اختصاص كل جوهر بحيز لزوماً ، وهذا واضح لا خفاء به . فقد أدى القول فى الحكم بإيجاب اختصاص متحيز إلى الحكم باختصاص جملة المتحيزات ، وهذا خبط وتخليط .

فأما وجه الانفصال عن السؤال الآخر ، وهو قولهم : إن القديم لما وجب له الصفات التى استشهد بها السائل من حيث كانت صفات مدح ، ويجب للإله من الصفات ما ستوجب به أقصى المادح ، والاختصاص بجهة دون جهة ، لا أثر له فى ٣٦٨ اقتضاء استحقاق / مدح . وسنعيد هذه الطريقة مستقصاة فى مسألة أخرى .

والجواب السديد عندنا فى ذلك أن نقول : قد قامت عندنا الدلالة على أن المخصص يلزم اتصافه بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً على ما سنوضح فى الصفات إن شاء الله . والتخصيص لا يصح ممن لم يتصف بالصفات التى ذكرناها ، فلو كانت صفات المخصص جائزة مخصصة ، لافتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى ذلك وكل ما أدى إلى محال فمحال ثبوته . فهذا سبيل الدليل على قدم القديم تعالى . فإنه لو لم يتصف بالقدم ، لافتقر إلى محدث ، ثم تعدى[1] ذلك إلى حوادث لا نهاية لها ، وهذا يفضى إلى نفى الحوادث جملة ، فإن ما علق حدوثه بأن ينقضى قبله ما لا ينقضى ، فقد شرط فى حدوثه محال . فاستبان بما ذكرناه وجوب القطع بوجوب الصفات لله تعالى من حيث كان مخصصاً . وليس الاختصاص ببعض الجهات من هذا القبيل ، فإنه لا أثر للاختصاص ببعض الجهات فى تخصيص المخصصات .

---

(١) فى الأصل : تعد

وأما ماذكره السائل من اختصاص العلم فى التعلق ، فلامحصول له . فإن العلم القديم يتعلق بالمعلومات كلها على ماهى عليها ، وعلمه تعالى بوجود الموجودات لا يقال فيه . إنه اختص بالتعلق بالوجود ؛ بل تعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولا يجوز تقدير غير ذلك . وإنما يستقيم التخصص أن لو قال قائل : يتعلق علمه ببعض المعلومات دون بعض . وهذا ما لا سبيل إليه فى علمه . ثم إذا تبدلت المعلومات ، فعدم موجود ، ووجد معدوم ، فالعلم لايتبدل ولايختلف لاختلاف المعلومات وتبدلها ، على ما سنوضحه فى أحكام العلوم إن شاء الله .

وأما ماذكره السائل من التعرض لإثبات يدين لله تعالى ، فأقرب شىء يدفع السؤال أن نقول : قد حمل كثير من أئمتنا اليدين على القدرة ، وربما نرتضى ذلك على ما سيأتى ذكره فى الصفات إن شاء الله تعالى . فقد اندفع السؤال على ذلك ، وكذلك السؤال عن تعلق الأمر ببعض المأمورات يندفع بطريقة/لبعض مشايخنا. ٣٦٩ وذلك أنه قال : إنما يتصف الكلام بكونه أمراً فيما لا يزال ، فهو راجع إلى صفات الأفعال ، ولا يستبعد فيها الاختصاص ، فاندفع السؤال. وإنما لم نستقص الجواب على سائر المذاهب ، لعلمنا بأنه مستقصياً فى موضعه إن شاء الله . فقد استمرت الدلالة ، واندفعت عنها الأسئلة .

ومما تمسك به بعض الأئمة أن قالوا : تبدل المحاذيات يتضمن تبدل الأكوان ، كما أن تبدل المماسات يتضمن تبدل الأكوان ، وهذا يقوى جداً على مذهب مثبتى المماسة . والكرامية قائلون بالمماسة على ما حكينا من مذهب شيخنا فى الأكوان . ومن أصلهم أن المماسة تزيد على الكون الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيز ، فنقول لهم : إذا اقتضى تبدل المماسات تعاقب المعانى على الجوهر المستقر فى حيزه ، فكذلك إذا تبدلت المحاذيات لزم من تبدلها تعاقب الحوادث على الجوهر المستقر فى حيزه . وهذا ظاهر بالغ على مذاهب الخصوم .

ومن أصل الأستاذ أبى إسحق : أن تبدل المحاذيات كتبدل المماسات ،

والكرامية وإن قالوا : إن ذات الرب سبحانه - وتعالى عن قولهم - تقبل الحوادث، فلا يقولون : إنه يقبل الأكوان الحادثة . فهذا الذى ذكرناه عمد الأدلة .

وقد ذكر بعض الناس طرقاً فى إثبات نفى الجهة ، لا نرتضيها ، ولا معنى للإطناب بذكرها وإفسادها . ولكن مما عم على الألسنة التعلق به ، وهو غير مرضى عند المحصلين ، أن القائل منا إنْ يقول الجهات [فهو] يعبر بها عن الموجودات . ولقد كان القديم تعالى فى أزله ولا جهة له ، فهو فيما لا يزال على ما كان عليه فى أزله ، وهذا مدخول علينا(١) .

وللخصم أن يقول : لو خلق الله تعالى جوهراً فردا ، لكان من قولكم إنه متحيز على تقدير لو وجد غيره لكانا قريبين أو بعيدين .

قالوا : فهذا أصلنا فى القديم تعالى ، والأولى التمسك بما قدمناه من الأدلة القاطعة .

شبه المخالفين

ومما استدلوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى قائم بنفسه ، والجوهر قائم بنفسه / ومن حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ، متلابثين ، أو متباعدين . واستشهدوا فى ذلك بالجوهرين ، وعضدوا شبههم بأن قالوا : معولنا فى الرد على الدهرية(٢) القائلين بالعنصر على إحالة إثبات جواهر لا مجتمعة ولا مفترقة ، وهذا يلزم ما قلناه .

٣٧

وربما عبروا عن ذلك بأوجه ، ومحصول جميع العبارات آيل إلى هذا المثال . وسبيل المحصل أن يحقق عليهم أولا ، اجتزاؤهم بمحض الدعوى ، واكتفاؤهم بتعلل

---

(١) فى الأصل : عنا (٢) فى الأصل : الدهرة

النفس بالمنى . فيقول لهم : لم زعمتم أن من سبيل كل قائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ؟ فلا يرجعون عند المطالبة إلى محصول .

وإن قالوا : نستشهد فى ذلك بالجوهر ، طولبوا بوجه فى الجمع والتحرير . فإن راموا الجمع وتشبثوا بالقيام بالنفس، وزعموا أن الذى منع ثبوت الجوهرين لا مجتمعين ولا مفترقين ، قيامهما بأنفسهما ، وهذا محض الدعوى .

فنقول لهم : لم زعمتم أن المقتضى لما عنيتموه ماذكرتموه من القيام بالنفس ؟ فلا يجدون إلى إبداء ذلك سبيلا .

وأقصى ما يتمسكون به أن يقولوا : سبرنا صفات الجواهر وأحوالها ، فلم نجد صفة يعول عليها سوى ما ذكرناه ، وهذا ربط جهل بجهل . وذلك أنا نقول: عدم وجودكم ؛ ذهول منكم عن الحق ، فلم دلّ عدم توصلكم على انتفاء ما لم تدركوه ؟ فهذا لو حاققناهم .

وإن خضنامعهم خوض مسامحين ، قلنا لهم : بم تنكرون على من يزعم أن المقتضى لما عنيتموه وماذكرتموه نفياً وإثباتاً، تحيز الجوهرين لاقيامهما بأنفسهما؟ فالقديم تعالى قائم بنفسه على معنى ينزهه عن الاحتياج إلى محل يقوم به ، وهو مع اتصافه بالقيام بالنفس ، متقدس عن التحيز . وإنما يلزم القرب والبعد بين شاغلين لحيزين ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

شبهة أخرى

ومما تمسكوا به أن قالوا : القيام بالنفس هو التحيز ، ولا معنى له سواه . وإنما لا يقوم العرض بنفسه من حيث لا يتحيز ، والموجودات منقسمة إذاً إلى ما يتحيز / وإلى ٣٧١ ما لا يتحيز . فما لا يتحيز ؛ فهو المعنى الذى يوجد بحيث وجوده متحيز ، وهو معنى قيامه به ، وما يتحيز هو القائم بنفسه . فلو كان القديم غير متحيز ، كان فى حكم المعانى التى لا تقوم بأنفسها . وهذا الذى ذكروه محض الدعوى .

فأما قولهم : القيام بالنفس ، والتحيز . فهم منازعون فيه ،مطالبون بإيضاحه بالدليل ، ولا يجدون إلى ذكر دليل سبيلا .

فلو قالوا : فما الموجب للقيام بالنفس ؟

قلنا : هو من الأوصاف التي لاتعلل ، والصفات تنقسم : فمنها مايعلل ، ومنها مايمتنع تعليلها ، والرجوع فى إثبات الامتناع والتعليل إلى قضية الأدلة . وسنعقد فى ذلك بابا إن شاء الله .

والقيام بالنفس: هو الاستغناء عن المحل ، وليس من شرط ثبوت هذا الوصف، التحيز . وكذلك ليس الموجب لافتقار المعنى إلى مايقوم به عدم تحيزه . فقد وضح مصير خصومنا إلى الدعوى فى جميع أطراف الدليل .

فإن قالوا : لو كان القديم غير متحيز ، لوجب أن يوجد بحيث وجوده متحيز . وهذه دعوى أيضاً ، وذلك لأن القديم لا اختصاص له بجهة من الجهات ، وحيز من الأحياز . وباطل أن يقال فى وجوده حيث ، فإن هذه اللفظة من ظروف المكان ، ولا تضاف إلا إلى وجود يصح تحيزه . فقد رجع محصول الكلام إلى أن القديم يتعالى عن الاختصاص بجهة ، وكل جوهر يقدر ، فهو مختص بجهة ، وكيف يستقيم أن يقال : مايختص بجهة لامحالة ، يوجد بحيث وجود مالاجهة له ! !

والذى يقرب المقصود فى ذلك : أنا لو جوزنا وجود عرض لافى محل ،قائما بنفسه ، لاستحال أن يقال : يوجد بحيث وجوده متحيز . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة لافى محل ، لم يتصور عندهم حلول جوهر بحيث الإرادة ، وهذا متبين لاخفاء به.

ومما تمسكوا به أيضا أن قالوا : من رجع إلى نفسه وأنصف ،علم أن الموجود ٣٧٢ الذى يستحيل تخصصه بجهة ، ويستحيل ربط المعرفة بجهته ، غير معقول . /وكل من رام معرفة شىء ، سبق عقله إلى تقلب جهته ، وهذا من الفن الأول . وسبيل المفاتحة فيه أن نقول : أتعلمون ما ذكرتموه ضرورة أم نظراً ؟

فإن ادعوا العلم الضرورى ، سقطت محادثتهم[1] ، وانعكست عليهم دعواهم. وإن زعموا أنهم أدركوه نظرا ، طولبوا به .

ولو سلكنا محض التحقيق ، لاكتفينا بهذا ، ولكنا نزيد عليه العلم بأن المخالفين يـ .لون بهذا الكلام الجهلة من العوام . فنقول لهم : ألستم زعمتم أن القديم مقابل للعرش ، محاذ له ، ثم أنكرتم أن يكون مثل العرش أو أكبر منه أو أصغر ؟ والذى ذكرتموه أبعد ، فإن كل عاقل يعلم أن من ضرورة المتحيز المقابل للشىء أن يكون غير خارج عن الأقسام الثلاثة ، فإن لم يبعد مقابل لمقدر ، وهو ليس بمقدر ، فلأن لا يبعد موجود لاجهة له أصلا ، أولى وأحرى .

ثم نقول : سبيل التوصل إلى درك المعلومات : الأدلة دون الأوهام ، والذى يحقق ذلك أن الواحد منا لو أراد أن يصور الأرض برحبها برها وبحرها فى نفسه ، لما تمثل إلا قدراً مستنزراً ، ومبلغا مستحقرا ، وكذلك لو لم يخلق الله لأحد من البشر بصراً ، ثم راموا بعقولهم أن يصوروا فى نفوسهم البصر على ما علموه ، [إذا] خلق لهم ، لما وجدوا لذلك سبيلا .

وكذلك لو أراد العاقل تقدير جوهر[2] فرداً لاينقسم ولايتجزأ ، وقد أحاط به جوهران ، فالذى لاقاه أحدهما هو الذى لاقاه الثانى ، وإن الجوهر المتوسط لاتعده الملاقاة . فلو أراد أن يصور هذا الذى علمناه دليلا فى أوهامنا ، لما وجدنا إليه سبيلا فى مستقر العادة . وكذلك لو فكر الحى فى نفسه ، وأحاط علما بأجسامه ، ثم أراد أن يصور حياته فى نفسه ، تمثلت له الحياة شكلا متشكلا . وهذا يجده كل عاقل من نفسه ، فإذا زلت الأوهام عن كثير من المخلوقات ، فكيف السبيل إلى / أن ندرك بها الرب الذى لايشبه شيئا ، ولا يشبهه شىء ! ٣٧٣

وسبيل التحصيل فى ذلك أن من وصف الإله ، يقدسه عن التصور فى الأوهام ،

---

(١) فى الأصل : محالهم .

(٢) فى الأصل : جوهراً

إذ لا يتصور إلا صورة ، ولا يتقدر فى الأوهام إلا مقدر . والذى يحقق ذلك أنا لوقدرنا عرضا قائما فى غير محل ؛ ثم أردنا أن نصوره ، لم نجد إلى تصويره سبيلا .

ومما يوضح الحق فى ذلك أن من مذهب خصومنا : إن القديم والجوهر متحيزان، لا يجوز تقدير تلاقيهما وتماسهما . فلئن لم يبعد ذلك ، لم يبعد ماذكروه ، فاتضح حيدهم عن سنن التحقيق ، وسلوكهم مسالك الضلال فى بغية الحق ؛ إذ من صفة الإله تقدسه عن التصور ، وإنما يعرفه من عرفه بصفته ، ومن صفته استحالة تصوره . فكيف يستقيم على منهاج الحق ، من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور؟

وعن هذا المعنى ، عبر الصديق ، أبو بكر ، رضى الله عنه قال : العجز عن الإدراك إدراك .

والقوم تمسك بضروب من الظواهر ، ونحن نعقد فى ذكرها بابا بعد فراغنا من إيضاح الرد على القائلين بأن القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث .

فصل

[فى نفى الجهة ، ومنا قضات المعتزلة]

اعلموا أن ما ذكرناه من الأدلة فى نفى الجهة ، لا يستقيم على أصول المعتزلة . وقد أكثر أصحابنا فى ذكر مناقضاتهم ، ومعظم ماذكروه مكرر ، وجميع أقوالهم شيئان : أحدهما : أن الأدلة التى تمسكنا بها : منها مايستند إلى نفى التقدر والتألف، وقد أوضحنا عند ردنا على المجسمة اضطراب أصول المعتزلة ، وتعدد سبل الأدلة عليهم .

ومما تستند دلالتنا إليه أن الاختصاص بالجهة يقتضى كوناً ، ثم ذلك الكون

---

(١) فى الأصل : جوهراً .

حادث ، وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة من وجهين : أحدهما : أنا صددناهم عن إثبات أصل الأكوان ، وسددنا عليهم طرق الأدلة فيها فى صدر الكتاب .

والوجه الآخر أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه يختص بجهة ، بكون حادث يخلقه فى غير محل ، كما يختص بكونه مريداً لإرادة حادثة يخلقها فى غير محل؟ وهذا ما لا يجدون عنه / محيصا . ٣٧٤

وقد رام المعتزلة صدنا عن نفى الجهة من حيث أثبتنا الرؤية . وقالوا : لا تتعلق الرؤية إلا بمتحيز أو قائم بمتحيز ، وهذا الذى ذكروه دعوى محضة .

فيقال لهم : لم تأبون رؤية ما لا يتحيز ، وهلا صححتموها كما صححتم العلم بما لا يتحيز ؟

فإن قالوا : إنما ذلك لأن الرؤية لا تثبت إلا باتصال شعاع بالمرئى من الرائى ، ولا وجه للخوض فى الشعاع ، فإنه من أعظم أبواب الإدراكات . والذى يجتزىء المحصل به ها هنا أن يطالب خصمه بالدليل على اشتراط اتصال الشعاع ، فلا يرجعون عند توجيه الطلبة إلا إلى عادات ربما تطرد ، وربما لا تطرد ، ولا معنى للتمسك بالعادات على أصول أهل الحق ، فإن التمسك بها يجر إلى الدهر والإتحاد .

مسألة

[فى تجويز الكرامية قيام الحوادث بذات الله]

اتفق أهل الحق على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، ولم يصر أحد من أهل الملل والنحل — بعد المجوس — إلى تجويز قيام الحوادث بالقديم إلا الكرامية . فإنهم صاروا إلى تجويز قيام بعض الحوادث بالقديم ، تعالى عن قولهم ، ونحن نفصل الآن مذهبهم قبل الخوض فى الرد عليهم .

فمن قضية أصلهم أنه يحدث بالقدرة قول حادث ، قائم بالذات ، وجواهر العالم وأعراضها محدثة عندهم بالإحداث ، والإحداث عندهم قول الله « كن » ؛ فجملة العالم أحدثه الله بقوله ، والقول ، وجد حادثا قائم بذاته بالقدرة . ثم من أصلهم : أن الرب سبحانه وتعالى يقوم بذاته من الأقوال الحادثة بعدد المحدثات ، ولا يحدث الله جوهراً ولا عرضاً إلا يُحدث فى ذاته قوله له « كن » وذلك القول إحداث لذلك المحدث .

ومن أصلهم : أن تقوم به إرادة حادثة ، ولم يزد كثير منهم على هذين القبيلين(١). وزاد بعضهم ضربين من الحوادث آخرين : أحدهما : سموه سمعاً ، والآخر : سموه تبصراً ؛ ولم يرجعوا فى تفسيرهما إلى دليل .

ومما يجب الإحاطة به من أصلهم أن نعلم أنهم يقولون : البارى سبحانه وتعالى ، ٣٧٥ وإن قامت به الحوادث ، فليس يتصف بها . فزعموا أن القول يقوم به / ، وهو ليس بقائل بذلك القول ، وكذلك قولهم فى الإرادة ؛ بل هو قائل عندهم بالقائلية .

ومن أصلهم أن جملة أسماء الله تعالى أزلية ، ويستحيل أن نثبت له اسماً فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً قبل . ومن هذا سموه خالقا ، رازقاً فى أزله مع انتفاء الخلق والرزق . وزعموا أنه خالق بالخالقية ، ورازق بالرازقية ، ثم لم يطردوا جهالتهم هذه فى سائر الصفات ؛ بل قالوا : إنه تعالى عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، شائى بمشيئة قديمة ، حىّ بحياة قديمة .

ومما اختصوا به وتفردوا بالابتداع فيه فصلهم بين قول الله تعالى وكلامه ، فقوله حادث عندهم ، كما قدمناه ، وكلامه قديم . ثم الكلام عندهم : هو القدرة على التكلم ، والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه عندهم .

---

(١) فى الأصل : القبلين

ومما أبدعوا أن قالوا : كل وصف حدث قائم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم ، فيجب بقاؤه ويستحيل عدمه . فهذه عقود مذهبهم فى الحوادث والمحدثات .

والدليل على فساد ما صاروا إليه : أنه تعالى لو قبل الحوادث ، لاستحال خلوه منها ، ولو لم يخل منها ، لم يسبقها . وهذا الأصل قدقدمنا إيضاحه فى صدر الكتاب عند ردنا على المعتزلة فى قولهم بجواز تعرى الجواهر عن الألوان مع صحة قبولها لها ، وكل نكتة طردناها ثم تعود هاهنا .

ومن أقرب ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتمونا معاشر الكرامية أن القول لا يقوم إلا بحىّ ، ولم تسلكوا مسلك المعتزلة حيث قالوا بجواز قيام ضروب الكلام بالجمادات . فإذا وضح ما قلناه من أصلهم ، فيلزمهم ما لا محيص لهم عنه . فإن من أصلهم استحالة تعرى الحىّ عن السمع وضده ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فيلزمهم أن لا يجوزوا التعرى عنه وعن ضده كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . ويقوى ذلك عليهم فى الإرادة جداً ، فيجرهم تجويز التعرى عن القول وضده إلى تجويز تعرى الحىّ / عن السمع ٣٧٦ وضده ، ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فلزمهم أن لا يجوزوا التعرى عنه وعن ضده ، كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . ويفضى ذلك إلى بطلان سبيل الأدلة على قدم السمع والبصر والعلم ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ومما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتمونا استحالة قيام الألوان الحادثة بذات القديم ، وكذلك قولهم فى الطعوم والروائح والحرارة والبرودة ، وهذا مما لا يجدون فيه فصلا ؛ فإن الأكوان أعراض كالأقوال .

ومن أصلهم أنه يجوز تعرى الجواهر عن الأكوان والطعوم والروائح كما يجوز تعريها عن الأقوال .

فيقال لهم : هلا جوزتم حدوث الألوان قائمة بالقديم حيث لا يلزم من صحة

قبولها استحالة[1] التعرى عنها ، كما لا يلزم ذلك فى القول والإرادة ، وهذا مالا مخلص منه . وعلى هذا الوجه يلزمهم تجويز حدوث اعتمادقائم بذاته ،ولا يبعد لزوم ذلك على أصلهم مع قولهم بأن القديم — تعالى عن قولهم — مختص بما كان ، وما هو كائن ، وبما يكون .

ومما راموا به التخلص والفصل أن قالوا : ليس فى الألون مايقتضى العقل باختصاصه بالثبوت وليس كذلك الكون ،فإن الكون المخصص بجهة العلو أشرف من الأكوان المخصصة بسائر الجهات . وهذا الذى ذكروه لامحصول له ، وهم فيه منازعون ، مطالبون بإبداء الدليل على اختصاص بعض الأكوان بالشرف ، ثم لا يسلبون عمن[2] يقابلهم بادعاء مثل ذلك فى بعض الأكوان .

ومما يعظم موقعه عليهم أن نقول : هلا صورتم أن يحدث فى ذاته كونا يقتضى تخصصه بالجهة التى اقتضى الكون القديم التخصص بها ؟

ومن أصلهم جواز قيام مثلين بالمحل الواحد على ماصار إليه المعتزلة . وقدأبوا قيام كون حادث به .

ومما يدانى ذلك أن نقول : ما المانع من حدوث علم قائم به مع العلم القديم ، كما قامت به الإرادة الحادثة مع المشيئة القديمة ؟

٣٧٧ وهذه النكت التى ذكرناها ، قواطع لا مخلص لهم عن / شىء منها .

ومما يقوى التمسك به أن نقول : قدقلتم إن القديم ليس بقائل بالقول الحادث . وهذا يهدم عليكم أحكام المعانى وطرائق العلل ومعلولاتها ، وهذا تطرق إلى نفى الصفات القديمة بطريق العلل . وأصلهم يصدهم عن طرد ذلك ، وذلك أنهم جوزوا ثبوت حكم القول بلا قول، وثبوت القول من غير أن يصدر حكمه لما قام به القول.

---

(١) فى الأصل : لاستحالة (٢) فى الأصل : عن ما .

وهذا قدح فى طرد العلةوعكسها . فإن من أثبت الحكم بلاعلة ،فقد قدح فىعكسها، ومن أثبت العلة بلا حكم ، فقد قدح فى طردها . وقد التزم الكرامية الأمرين .

ومما يوضح فساد قولهم فى ذلك أن نقول : لو كان الاكتفاء بالقائلية فى كون القديم قائلا ، لوجب الاكتفاء بالعالمية وبالقادرية عن العلم والقدرة . وهـذا مما لا جواب فيه .

ونقول أيضاً : قد أعطيتمونا اتصاف الواحد منا بكونه قائلا عند قيام القول به ، فلو جاز أن لا يتصف القديم بقوله ، جاز أن لا يتصف بأقوالنا . وسبيل التحقيق فى ذلك أن نقول : إنما ثبت الحكم المحل من المعنى لقيام المعنى به .

فلو قال القائل : لم اختص محل العلم بكونه عالماً به ؟ لكان الجواب عن ذلك : أنه اختص بكونه عالماً من حيث اختص العلم بالقيام به . فلو جاز تقدير معنىقائم بمحل ، والمحل غير متصف به ، لزم طرد ذلك فى جملة الصفات ومحالها ، وإنما اخترنا طريقة الإيجاز فى الإيماء إلى النكت والإضراب عن بسطها لوضوحها ، وعلمنا باستقلالكم بتقريرها .

ومما نتمسك به طريقة ذكرها الأستاذ أبو إسحق ، وهى تقوى جداً ، إذا قصدت بها[1] هدماً ورداً . وذلك أنه قال : من أصول الكرامية أن القديم متحيز مقابل العرش ، وهو عندهم أكبر من كل كبير بذاته ، وليس من أصلهم أنه يقابل جوهراً واحداً من جواهر العرش .

فإذا وضح ذلك من أصلهم ، قال لهم الأستاذ مرتباً على ذلك : قد أعطيتمونا استحالة قيام عرض واحد بجوهرين فصاعداً ، وهذا يتضمن ثبوت حكم /التعدد ٣٧٨ للعرض ، وإن لم يكن يتعدد فى نفسه . فإذا استحال قيام الحادث الواحد بجوهرين

---

(١) فى الأصل : به .

من جواهر العرش مثلا ؛ فكيف يقوم الحادث الواحد بما يقابل جميع العرش ، ولا نهاية له فى جهة فوق ؟

وهذا يظهر إلزامه ، ولست أوثر التمسك به فى إثبات ما نرومه على قضية مذهبنا . فإنا لسنا نعنى بانتفاء النهاية عن الرب ذهابه فى الجهات ؛ بل نعنى بذلك انتفاء تحيزه ، ووجوب تقدسه فى كونه حجماً . والأقدار والحدود والنهايات إنما تثبت الأحجام والأجرام الشاغلة الأحياز ، وعلى قضية ذلك لا يقوى ما قدمناه ؛ بل هو ظاهر إلزاماً .

ومما نعتصم به أن نتعرض لهم فى أصلين ، رامزين ، مشيرين ، محيلين استقصاءهما على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

أحدهما : أن نقول : قد زعمتم أن جواهر العالم وأعراضه لا تحدث بالقدرة ، وليست بمقدورة لله . ولئن جاز استغناء موجود ، مفتتح للوجود عن القدرة ، جاز ذلك فى كل مفتتح وجوده ، إذ وجه الافتقار(١) المتجدد إلى القدرة ؛ حدوثه ، ووجوده عن عدم . وهذا متحقق فيما سموه حادثاً ومحدثاً . ثم نقول : هلا جوزتم أن تؤثر القدرة القديمة فى إثبات الجواهر وأعراضها من غير تقدير واسطة ؟ فإن زعمتم . أن القدرة اختصت بإثبات حادث فى محلها ، فهلا قلتم إن القول الحادث يختص بإثبات حادث فى محله ؟ ولو جاز تأثير القول بما لم يقم به ، فما المانع من ذلك فى القدرة ؟

أو نقول لهم : فهلا وقع الاكتفاء عن القول بالقائلية لولا الخبط ، والتخليط ، وإسناد العقائد إلى التعلل بالأمانى ؟ وسنوضح [ذلك] فى القدر عند ردنا على أبى الهذيل العلاف فى قوله تحدث الحوادث ، بقوله تعالى « كن » ، وهو فى غير محل عنده . وسنوضح استحالة تأثير القول فى الاختراع فى كتاب « القدر » إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : الافقار .

ثم نجر عليهم فيما ذكروه من الإرادة والمشيئة قريباً مما قدمناه ، فلا معنى للإعادة ، وموضع استقصائه كتاب « الإرادة » .

ومما نستدل / به أن نقول : قد قلتم باستحالة عدم الأقوال القائمة بذات الرب ٣٧٩ وأحلتم خلو القديم عنها بعد قيامها به ، وهذا تطرق إلى هدم أصول،منها : الحكم بجواز وجود الحادثات ، وتخصيص وجوب الوجود للقديم . وهذا الذى ذكروه من استحالة عدم الحوادث ؛ يجزم هذا الأصل .

ثم نقول : الأقوال عندكم أصوات وهى مختلفة ، ومختلف الأصوات متضاد كمختلف الألوان ، فإنا كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بالمحل الواحد ، فكذلك نعلم استحالة قيام صوت جهورى وصوت آخر خفيض بالمحل الواحد . فلو قامت الأقوال — وهى أصوات متضادة — بذات القديم ؛ للزم من ذلك أحد أمرين : إما تجويز اجتماع المتضادات ، وإما المصير إلى انقسام القديم واختصاص كل جزء بقول . وهذا مما قدمنا إبطاله عند ردنا على الجسمة . ولو قالوا باكتفاء الأصوات السابقة عند معاقبة أضدادها لها ، لكان ذلك نقضاً[1] منهم لأصلهم .

ثم نقول : لو جاز الحكم بلزوم بقاء الحوادث القائمة بذات الرب تعالى ، لوجب ذلك فى الحوادث القائمة بالجواهر حتى يقال : إنها تبقى ما بقيت الجواهر . فإذا اضطررناهم — بما ذكرناه — إلى تجويز انتفاء الحوادث القائمة عندهم بذات القديم — تعالى عن قولهم — عند معارضة أضدادها ، فنبنى على ذلك ما قررناه فى صدر الكتاب ، رداً على المعتزلة ، ونقول : إذا كان الحادث لا ينتفى إلا بضده ، فيلزم من ذلك استحالة التعرّى عن الحوادث بعد قيامها ، فيجب طرد ذلك عموماً . وقد ذكرنا فى ذلك طرقاً قاطعة عند ردنا على المعتزلة فى قولهم : تتعرى الجواهر عن الألوان إبتداء ، مع منع التعرى عنها بعد قيام الألوان بالجواهر .

---

(١) فى الأصل : نقض .

ومما تمسك به الأئمة فى المسألة أن قالوا : لو قبل القديم — تعالى عن قولهم — حادثاً ، لقبل كل حادث ، إذ لا اختصاص لبعضها . وهـذه دلالة قوية ، وقد ذكرناها فى مسألة الجهات ، وتقصّينا عما يلزم عليها ، وسنفردها بالذكر بعد ذلك إن شاء الله .

٣٨٠ واعلموا أن الكرامية / تمسكوا بشبه المعتزلة فى الحكم بحدث القرآن ، وسنذكر جميعها فى باب إثبات قدم كلام الله ، تعالى عن قول الزائغين ، ونتقصى عنها إن شاء الله عز وجل .

ثم نخصصهم الآن بداهية الدهر ، وقاصمة الظهر ، ونقول لهم : كل شبهة المعتزلة فى استبعاد القول القديم ، تنعكس عليكم فى القائلية . فإن مما أنكره المعتزلة واستبعدوه ، أن يثبت قول قديم هو قوله[1] لموسى « اخْلَعْ نَعْلَيْكَ »[2] . وهذا لا يستمرى الكرامية مع قولهم : إنه تعالى كان قائلا فى أزله ، وهو قائل لموسى بغير قول حادث ، فلم تغنهم تشغيبات المعتزلة وتمويهاتهم مع ما انفردوا به .

ومما نفزعهم به أن نقول : هل يقول الرب تعالى لشىء : كن ؟

فإن قالوا : أجل .

قيل لهم : يقول بالقول أم بالقائلية ؟

فإن قالوا : يقول بالقول .

قيل لهم : فكيف يقول بما ليس بقائل به ؟

وإن قالوا : يقول بالقائلية « كن » ، فأى حاجة إلى القول ، وقد أغنت عنه القائلية ؟ ! وهذا ما لا مخلص عنه إلى النباذ .

---

(١) فى الأصل : قول (٢) ١٢ : ٢٠

فصل

[فى إبطال كونه تعالى خالقاً فى أزله بالخالقية]

قد ذكرنا فى خلال الكلام من مذاهب الكرامية ، أنهم وصفوا الرب تعالى بكونه خالقاً فى أزله . وبنوا ذلك على أصلهم فى أن الرب سبحانه لا يثبت له إسم جديد فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً له فى الأزل . وقد صار بعض المنتمين إلى أصحابنا إلى أن القديم كان موصوفاً فى أزله بكونه خالقاً ، وعنى هؤلاء بذلك كونه قادراً على الخلق والاختراع . والاختلاف يؤول إلى العبارات دون المعانى .

وسلك الكرامية مسلكاً آخر ، فزعموا أن القديم خالق فى أزله بالخالقية ؛ ولم يفسروا ذلك بالاقتدار على الخلق . وهذا الذى قالوه باطل من أوجه . أحدها : أن الخالق مبنى على قضية الإطلاق على الأفعال ، مسند إليها ، جار عليها . فإذا استحال إطلاق ما عليه يجرى الإسم ، استحال إطلاق الإسم . وبيان ذلك أن الأمة أجمعت على منع إطلاق القول بأن القديم خلق فى أزله وكان يخلق ، فإذا امتنع قولهم : خلق يخلق ، والخالق جار على الماضى / والمضارع ، وجب أن يمتنع إطلاقه أيضاً . ٣٨١

ومن متناقض القول بين أرباب الألباب أن يقول القائل : خالق ما خلق قط .

ثم نقول لهم : لو وجب من الأصل الذى ذكرتموه ، وهو الحكم بقدم أسماء الله ؛ كونه خالقاً على الجملة ، وجب تسميته خالقاً على التفصيل ، حتى يقال : كان فى أزله خالقاً الجواهر على التخصيص . وقد امتنع من ذلك الكرامية .

ولو تعسف منهم متعسف ، وارتكبه ، قرعناه بما لا مخلص له منه ، وقلنا : لو وجب طرد الأسماء ؛ مطلقها ومضافها ، لوجب أن يقال : كان الرب رائياً للعالم قبل وجوده . وهذا نص مذهب «السالمية» ، ومن أبعد الناس عنه الكرامية . فإنهم منعوا كون العدم معلوماً ، فكيف يثبتونه مرئياً !

وكذلك يلزمهم أن يثبتوا[1] أن الله تعالى كان عالماً فى أزله بوقوع وجود العالم وتحققه على ما لا سبيل إلى التزامه . فقد وضح بما قلناه انخرام مذهبهم ، وانتقاض مقصدهم ومرامهم .

ثم نسائلهم عن الخالقية . فإن فسروها بالقدرة على الخلق ، كان أمرهم أقرب . وإن فسروها بوجه آخر ؛ لم يجدوا إلى الإيضاح سبيلا . ولا نراهم يفسرون الخالقية بصفة موجودة زائدة على الذات . إذ لو قالوا ذلك ، لزمهم إثبات جمل من الصفات التى تصدر عن أجناس الأفعال حتى يكون رازقاً بالرازقية ، محسناً بالمحسنية ، وهكذا القول فى المحيي والمميت ، والمعز والمذل . وليس من أصلهم إثبات الأحوال ؛ فيجعلوا الخالقية حالا . فقد وضح تناقض قولهم . ولم يكترث أحد من أئمتنا بالكرامية ، فلم نسلك طريق البسط فى الكلام عليهم ، مع أنا لم نغادر نكتة تصلح للاعتماد إلا أومينا إليها .

فإن قال قائل : الموجود الذى يتأتى منه الشيء ؛ قد يوصف به وإن لم يكن فى حالة فعل ، ولذلك يسمى القادر على الكتابة كاتباً ، وإن لم يكن فى حالة الكتابة ، وكذلك القول فى جملة المحترفين .

وهذا الذى ذكروه تسبب وتجوز وتوسع . وتسمية الناس العالم بالكتابة ٣٨٢ كتسميتهم المغمى عليه/ عالماً[2] إذا كان ممن يعلم فى مستقر العادة عند انجلاء الغشية عنه ، مع العلم بأن حالته تنافى العلم . وكذلك قد يسمى السيف الحديد ، الغرار ، المرهف ، قاطعاً ، وليس المراد بذلك صدور القطع منه ، ولكن من حيث كان آلة فى القطع على مستقر العادة ، فسمى قاطعاً تجوزاً ، فلا معوّل على المتوسعات فى بغية الحقائق .

ثم نقول لهم : هلا طردتم أصلكم ، وقلتم الكاتب كاتب بالكاتبية ؟ وكذلك القول فى الحرف والمحترفين بها . وقد امتنعوا عن طرد ذلك فيما ذكرناه .

---

(١) مكرر فى الأصل : يلزمهم ان يثبتوا (٢) فى الأصل : عالم

فصل

[فى إبطال كون القديم قائلا بالقول القائم به]

اعلموا وفقكم الله أنه لا يستقيم على أصول المعتزلة إقامة الدلالة على أن القديم تعالى لا يقبل الحوادث ، إذ العمدة فى المسألة على أن ما يقبل الحوادث لا يخلو منها ، وهذا لا يستمر على أصولهم مع قولهم : يجوز تعرى الجواهر عن كثير من أجناس الأعراض مع صحة قبولها لها على ما سبق تفصيل مذهبهم . فلا مطمع لهم فى طرد هذه الدلالة . وكذلك لا يصح منهم توبيخ الكرامية فى نقضهم العلل. والمعتزلة قد نقضوا العلل حيث أثبتوا الأحكام المعللة شاهداً ، وأثبتوها غائباً غير معللة . وكذلك لا تمسك لهم بإيجاب كون القديم قائلا بالقول القائم به ، إذ يبطل على مذهبهم من أوجه : فمن أقربها : أنهم أثبتوا للذات حكما لم يقم بها ، فما المانع من نفى الحكم عن الذات مع قيام المعنى ، بها ، فليس إثبات الحكم للذات دون قيام المعنى بها بأقرب من نفى الحكم مع قيام المعنى. وتحصيل القول فى ذلك إنه إنما يستمر استبعاد انتفاء الحكم عمن[1] قام به المعنى من يخصص ثبوت الحكم بمن قام به المعنى ، وينفيه عمن انتفى عنه المعنى .

ومما يصد المعتزلة عن هذه النكتة قولهم : إن العلم القائم بجزء من الجملة لا يوجب له كونه عالماً ، بل العالم ، الجملة ، ويستوى فى استحقاق الوصف الجزء الذى قام به المعنى والذى لم يقم به ، ولا يخص محل العلم بحكم منه .ولا يستقيم أيضاً من المعتزلة أن ينكروا على الكرامية قصرهم القدرة على / الذات وتعديتهم أمر القول . ٣٨٣

ومن أصلهم أن القدرة الحادثة لا يتعدى الحادث بها محلها ، والاعتماد الحادث فى محل القدرة يتعدى أثره محله ، ولا يستقيم منهم استبعاد ثبوت محدثات غير مقدورة مع مصيرهم إلى أن الأفعال المتولدة حادثة بالأسباب ، غير مقدورة . وقد انسدت عليهم المسالك ، وصدهم تناقض مذهبهم عن كل منهاج فى الحجاج .

(١) فى الأصل : عن ما

فصل

[فى استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعانى]

فإن قال قائل : قد أقمتم الدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . فما الدليل على امتناع اتصافه فى الأزل بكون قديم ، أو طعم ، أو ريح إلى غير ذلك من أجناس المعانى ؟ قلنا : [أمثل] الطرق فى ذلك أنا لو قدرنا كوناً قديماً ، لما كان بعض الأكوان أولى من بعض ، فإن جميعها متساوية فى حكم التجويز . فلا يقدر المقدّر جنساً(١) منها إلا وللغير تقـــدير غير ما قدر . وكل ما يستوى فى حكم العقل تقديره وتقدير ضده ، استحال اتصافه بالقدم . فإن القديم هو الواجب وجوده ، الممتنع تقدير انتفائه . وهذا هو المعنى بقول الأئمة : إن القديم واجب وجوده ، والحادث جائز وجوده . وهذا مما يجب الاعتناء به ، والغرض(٢) درك معناه .

فإن قال قائل : فما المانع من وقوع شيء قديم(٣) اتفاقاً مع(٤) أنه يجوز فى العقل تقدير غيره ؟

قلنا : هذا ما لا سبيل إليه . فإن القديم هو الذى لا يجوز تقدير انتفائه أصلا ، وبه يتميز عن الحادث ، إذ الجائز يفتقر إلى مخصص ، ولا يجوز تقديره مختصاً بالوقوع مع تقدير تجويز انتفائه إلا أن يخصصه مخصص .

فإن قال قائل : لو لم تحدث الأفعال ، لما كان على وجوب وجود القديم دليل .

قلنا : هذه غفلة عظيمة ، وقد أطلق كثير من المحققين أقوالهم بأن الفعل لو لم يكن ، لم يدل على القديم دليل .

---

(١) فى الأصل : جنس

(٢) فى الأصل : + فى

(٣) فى الأصل : قديماً

(٤) فى الأصل : مع مكررة

وقد قال القاضى : جواز حدوث العالم قبـل حدوثه دليل على الصانع ، إذ جواز الحدوث معلوم ، واستحالة الحدوث دون المخصص معلوم . فلو قدر مقدر انتفاء القديم ، لأفضى ذلك إلى انتفاء جواز الحدوث ، وذلك محال / فإن تقدير ٣٨٤ الجائز محالا ؛ كتقدير المحال جائزاً .

وأوضح القاضى ذلك بأن قال : لو بلغ البالغ مبلغ النظر ، ورام التوصل إلى معرفة الصانع بتجويز حادث ، ولم يفكر فى الكائنات ؛ لأداه النظر إلى العـلم . فوضح لنا بما ذكرناه أن كل قديم(١) استحال فى العقل تقدير نفيه ، ولو قدّر لأفضى إلى قلب الحقائق . وليس فى تقدير نفى لون معين ما يفضى إلى استحالة وقلب حقيقة . وهذه الدلالة هى العمدة . وهى تطرد فى جملة أجناس الأعراض إذا طولبت بإثباتها قديمة .

وقد سلك القاضى طريقة أسندها إلى السمع ، وذلك أنه قال : أجمعت الأمة [على] أن القديم لا يتصف بصفة ليست من صفات المدح والتعالى والجلال ، كما أجمعوا على استحالة اتصافه بالنقائص ، ولا يقدر المقدر لوناً إلا وليس هو من صفات المدح ، ولا يفضى نفيه إلى إثبات نقيضه ، وهـذا حسن . ولكنه تمسك بالسمع .

وقد سلك الناس طرقاً لا نرتضيها : فاستدل بعضهم على نفى اللون القديم بأنه لا يدل عليه عقل ، ولا ينبىء عنه سمع . وهذا فيه نظر ، فإنه استدلال بعدم الدليل. وقد زيفنا هذه الطريقة فى كتاب « التوحيد » .

واستدل بعض المتكلمين بأن قال : لو ثبتنا بياضاً قديماً ، لماثله الحادث . وقد قدمنا استحالة ثبوت وصفين لا يختلفان إلا بالعدم والحدوث . وهذه الطريقة يمكن تقريرها فى الأكوان القديمة التى تشاركها الألوان الحادثة فى الأخص ، ولكنها لا تجرى فى لون يقدّره السائل مخالفاً لسائر الألوان الحادثة ، وفيما قدمناه مقنع .

---

(١) فى الأصل : قديماً .

واستدل الأستاذ أبو اسحق بأن قال : اللون هيئة ، ولا هيئات لمن لا جهة له . وهذا فيه نظر عندنا ، ولا مطمع المعتزلة فى إثبات ذلك . ولنا أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه ماون لنفسه من غير إثبات لون ، كما أنه عالم لنفسه ؟

ونقول لأبى هاشم : قد زعمت أن القديم على حال يوجب له كونه حيا ، عالماً ، قادراً ، فبم تنكر على من يزعم [أنه] على حال يوجب له كونه ملوناً ؟

٣٨٥ فإن رام من ذلك مخلصا / وقال : إنما تثبت الأحكام لله تعالى دون العلل ؛ إذا كانت المعانى التى توجب أحكامها شاهداً مقتضيه أحوالا ، والأكوان لا تقتضى أحوالا . وهذا الذى ذكره تحكم محض ، ولا فصل بين الألوان والأكوان . وقد قال : إن الأكوان توجب لمحالها أحوال ، وإن لم تشترط فيها الحياة والبنية المخصوصة .

فصل

[فى استحالة كونه تعالى عرضا]

قد أوضحنا استحالة كون القديم جسما، ثم بينا وجوب انتفاء أحكام الجواهر عنه . فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنه عرض ؟

قلنا : إن رام السائل أن يثبت القديم أحكام الأعراض وخصائصها ، فاستحالة ذلك واضحة . فإن من خصائص الأعراض إمتناع قبول المعانى ، وسنوضح فى الصفات وجوب كون القديم حيا ، عالما ، قادرا ، مريدا ، ونقرر استحالة ثبوت هذه الأحكام من غير حياة وعلم وقدرة وإرادة . والعرض لا يقبل المعانى ، وقد قدمنا فى ذلك صدراً من الكلام . ومن صفات الأعراض الاحتياج إلى المحل، وسنوضح فى باب « الغنى والحاجة » استحالة ذلك .

على أنه وإن قام بمحله ، فلا بد أن يكون حيا ، عالما ، قادرا ليكون صانعاً . والمحل الموصوف به ؛ القابل له أولى بالإلهية . وسنشبع القول فى ذلك فى الصفات .

ولا يستقيم شيء مما ذكرناه على أصول المعتزلة ، إذ من أصلهم بقاء الأعراض. ولا يمكنهم التمسك بما عليه المعوّل من أنه لو كان عرضا لاستحال أن يكون عالما بعلم . ومن أصلهم أن كون الإله عالما من صفات نفسه ، ولا امتناع فى أن يثبت للعرض صفات النفس . ولا يمكنهم أن يتمسكوا فى ذلك بالاحتياج إلى المحل ، فإنهم أثبتوا أجناسا من الأعراض موجودة فى غير محل ، وسدوا على أنفسهم طرق التوصل إلى ذلك .

باب
فى ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة

اعلموا وفقكم الله أنا كنا على أن نجتزىء بما ذكره الأستاذ أبو بكر فى تصنيفه المذكور المشهور / المشتمل على تأويل مشكلات الاخبار ، ولكن اقتضى الحال أن ٣٨٦ نذكر أصول التأويلات ومآخذها ، ونرشد إلى جميع مداركها مع إثبات الاختصار ، والله الموفق للصواب .

وسبيلنا أن نبدأ بظواهر من كتاب الله تعالى ، ونذكر وجوه التأويل فيها ، ثم نذكر بعد تقدر الفراغ منها جملا من السنن الواقعة من المسانيد المصححة عند الإثبات والثقات ، ثم نشير إلى جمل من المتأكد التى يتمسك بها الحشوية ، ونوضح أنها لو صححت ، لم تضق مسالك التأويل منها .

فما تمسكوا به من آى من كتاب الله قوله سبحانه «الله نور السموات والأرض[1]» . وسبيل الكلام على الآية أن نقول المستدل بظاهر الآية : تخالف معتقد كافة أهل القبلة ، فإن أحداً من المنتمين إلى الملة لم يصر إلى أن نور السموات والأرضين وضياؤها وإشراقها ، هو الإله المعبود .

وقد ذهب بعض الغلاة من المشبهة إلى القول بقدم الأنوار ، وما صار أحد إلى [أن] ما نشاهد من الأنوار هو الإله ، فاستوت الأقدام فى بغية التأويل إن رمناه .

---

(١) ٢٤ : ٣٥

ثم نقول : قد ذكر أهل التفسير وجهين فى تأويل الآية . أحدهما . أن قالوا : معنى قول الله تعالى « الله نور السموات والأرض »(١) ، أى منورها ومخترع أنوارها . والوجة الآخر : أنه هادى أهل السموات والأرض . وفى سياق الآية مايدل على ذلك لأنه قال « يهدى الله لنوره من يشاء »(٢) ، فقرن ذكر النور بالهداية وهو المعنى بقوله « ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء »(٣) ومما يوضح ما قلناه أن الآية من مفتتحها إلى منقطعها دالة على أنه لايسلك بها مسالك سائر الظواهر المستقلة بأنفسها ، فإنها ثابتة فى منهج الأمثال ، ولايسوغ التشبث بظواهر الأمثال باتفاق المحصلين . ولو تتبع المتتبع جملة أمثال القرآن لاستبان له مباينتها للظواهر التى يتمسك بفحواها ، ولا معنى للإطناب مع وضوح الكلام ؛ كيف وقد ٣٨٧ قال الله تعالى : « مثل نوره كمشكاة »(٤) ثم قال فى آخر الآية « ويضرب الله / الأمثال للناس »(٥) . فقد وضح من نفس الآيات جريانها مجرى الأمثال ، وخروجها عن سبيل الظواهر .

ثم نقول : قد اتفق أهل التأويل على الوجهين المقدمين . فمن ابتغى بعدهما ثالثا ، كان خارجا عن إطباق المتأولين ، واتفاق المفسرين . فإن استبعدوا تقدير أهل السموات ، فهو استبعاد فيما لايستبعد ، فقد يجتزىء بالمضاف إليه عن المضاف إذا اشتمل الكلام على الدليل عليه .

قال الله تعالى : وسئل القرية(٦) ، والمراد أهلها . وقال بعض المحصلين فى قوله تعالى « فما بكت عليهم السماء والأرض(٧) » معناه أهل السماء وأهل الأرض . ونظائر ذلك لاتحصى ولا تنحصر .

ومما تمسك به أهل الزيغ قوله تعالى « فإن استكبروا فالذين عند ربك »(٨) .

---

(١) ٣٥ : ٢٤
(٢) ٣٥ : ٢٤
(٣) ٥٢ : ٤١
(٤) ٣٥ : ٢٤
(٥) ٣٥ : ١٤
(٦) ٨٢ : ١٢ فى الأصل : سائل
(٧) ٢٩ : ٤٤
(٨) ٣٨ : ٤١

الآية . وقوله تعالى: « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد(١) الرحمن(٢)، فى قراءة بعض القراء ووجه . ووجه زللهم فى التمسك ظنهم أن ظاهر قوله تعالى «والذين عند ربك» ينبىء عن قرب آيل إلى المسافة . وسبيل مفاتحتهم فى الكلام أن نقول : ما أراد الله تعالى بهذه الآية تخصيص بعض الملائكة والتنصيص على طوائف منهم ؛ بل أراد أن النفلين إن استكبروا وتأبوا ، فالملائكة المقربون دائبون فى عبادة الله ، وتحميده والثناء عليه ، وتوحيده ؛ لايعتريهم ملل ، ولا ترهقهم فترة ولايلهيهم عن عبادة الله نبوة . ومن ملائكة الله الحفظة المقربون ، الكرام ، الكاتبون ، الموكلون بالمكلفين من عباده . فاستبان بذلك أن من الملائكة المرادين كاتبون فى الأرض . ويوضح ذلك أنه تعالى لم يرد تقارب الذوات ، وإنما أراد علو الدرجات ، والاختصاص بالقربات . ثم فى قوله تعالى «فالذين عند ربك» وجهان :

أحدهما : أنه يقال : معناه ؛ فالذين بالقرب من ربك اصطفاء ، واجتباء ، وإكراماً ، وإعظاماً ، وهذا كقول القائل : إن فلانا عند الخليفة . بالموضع بالقرب الأعظم ، ولايراد به تعرض لقرب ولا بعد . ويجوز أن يحمل ذلك على اختصاص الملك ، وذلك غير مستبعد . إذ يقول القائل : أنا مساهم فيما عندى من المال ، غير ضنين به ، وليس المراد بذلك الإقتراب بالذوات ، وإنما أراد الاختصاص بالملك .

ولو قال قائل : أى فائدة / لتخصص الملائكة بالملك ، وجملة الخلق ملك الله تعالى؟ ٣٨٨

قلنا : فى مثل ذلك وجهان : أحدهما : أن يقال : أضاف الملائكة إلى ملكه تشريفاً لهم حيث خصصهم بالذكر ، وهو كإضافة الرب المؤمنين إلى نفسه تسمية العبودية فى آى من كتاب الله . منها قوله تعالى « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً »(٣) . وقد اتفق أهل التوحيد على أن الكفرة عباد الله ، كالبررة

---

(١) فى الأصل : عند

(٢) ١٩ : ٤٣

(٣) ٦٣ : ٢٥

من عباد الله . وقد قال تعالى « إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً »(١) . فدل أن التخصيص بالذكر قد يراد به التشريف والتعظيم . وكذلك خصص الله تعالى الكعبة المحرمة بالإضافة تشريفاً لها ، فقال « وطهّر بيتى للطائفين »(٢) . وخص الناقة ، ناقة صالح بالإضافة ، وأمثلة ذلك كثير .

فهذا وجه ، والوجه الثانى أن يقال : خصص الله تعالى الملائكة بالإضافة ملكاً ، من حيث لم يكن فيهم جاحد ومعاند يأبى سلطان الله ، وهو نحو تخصيص الرب الملك باليوم الذى يصعق فيه الخلائق ، وتنقطع فيه ظنون الجبابرة ، وحسبان الذين قدروا أنفسهم ملوكاً . فقال ، عز من قائل ، مخبراً عما سيكون « لمن الملك اليوم »(٣) . فكما حمل تخصيص الإضافة إلى ذلك اليوم على انقطاع أوهام المتوهمين ، فكذلك ذكر الله ذلك فى أمم من خلقه لا يتوهمون لأنفسهم حولا ولا قوة دون مشيئته . ويجوز أن يقال : خصصهم بالذكر تنبيهاً على من دونهم .

وأما قوله « وجعلوا الملائكة الذين »(٤) ، فأظهر القراءة فى هذه الآية قوله « عباد الرحمن » وهذا من أوضح الأدلة . على أن القراءة الأخرى محمولة على هذا المحمل الذى قدمنا شرحه .

ومما يسئل عنه من ظواهر القرآن قوله تعالى « إليه يصعد الكلم الطيب »(٥) ، وقوله تعالى « تعرج الملائكة والروح إليه »(٦) . وربما توهم بعض الحشوية أن لهم فى الآية مستروحاً فى إثبات الاختصاص بالجهات ، وليس الأمر على ماقدروه . قال : المعنى بقوله « تعرج الملائكة والروح إليه » أى يعرجون إلى حيث يأمرهم متقربين إليه ، مستسلمين لأمره . وشاهد ذلك من كتاب الله قوله « ومن يخرج

---

(١) ٩٣ : ١٩ (٢) ٢٦ : ٢٢
(٣) ١٦ : ٤٠ (٤) ١٩ : ٤٣
(٥) ١٠ : ٣٥ (٦) ٤ : ٧٠

من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله »(١) وليس المراد بذلك طىّ المسافة إليه ، وإثبات قرب الذوات . وهذا مالا خفاء به . فكما حمل / المهاجرة إليه على الانقطاع ٣٨٩ إليه ، والتبتل إلى طاعته ، وما يزلف ويقرب العبد لديه ، فكذلك قوله « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى « إنى مهاجر إلى ربى »(٢).
فالذى يوضح ذلك ويحققه لفظة اتفق عليها الأمم الموحدة ؛ قالوا : إن فلاناً يتقرب إلى الله ، ولم يريدوا قرب الذات ، فإذا لم يبعد حمل نفس القرب على التشبث بالطاعة ، لم يبعد حمل ما ينبىء عن القرب فى توهم الزائغين على ماذكرناه.
والذى يحقق ذلك أن الملائكة إذا عرجوا وأخذوا مقارهم ومواطنهم فى السموات وحافات العرش ، فلايبلغون ذروة العرش . وتشبث هؤلاء بالظواهر يصدهم عن استدلالهم هذا ، إذ قد ورد فى أحاديث أن من كواهل حملة العرش إلى شرافاته مثل ما من كواهلهم إلى تخوم أقاصى الأرض أضعافاً مضاعفة ، ثم فوق الشرافات حُجُب العزة ، وبصر كل حاجب كبصر السموات والأرضين . وفى حديث المعراج أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب الملائكة حتى قال صلى الله عليه وسلم : انقطع عنى رجل المستخير ، وخيل إلى أنه مات من تحت العرش ، ورأيتنى كالقنديل المتعلق فى الهواء . فلو كان العروج على ماقالوه ، لما استقام على مقتضى أصلهم ، إذ لو استقر ملك على ذروة قصر ، ورقى بعض جرمه درجة أو درجتين ، فلا يقال إنه صعد إليه . فوضح أنهم محتاجون إلى التأويل ، كما نحتاج إلى ذلك .
وأما قوله « إليه يصعد الكلم الطيب(٣) » فهو ما أول باتفاق المحصلين بأن الكلام لايجوز عليه التحول ، والانتقال ، وجوْب الجو ، والتصعد فى الهواء . فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب ؛ وقوعه من الله موقع الرضا .

والجملة فى ذلك أن الارتفاع ينبىء عن رفعة الشىء درجة ومنزلة لاتصعدا ورقيا . وقد يقال هذا الأمر مرفوع إلى الأمير ، وليس يراد نقل الشىء إليه ؛ بل المراد بالرفع التبليغ إلى رفيع شأنه ، علىّ قدره . ثم قد ينبىء الارتفاع والعلو

---

(١) ١٠٠ : ٤ (٢) ٢٦ : ٢٩ (٣) ١٠ : ٣٥

والعروج عن علو من ينتهى إليه ، وقد ينتهى عن علو شأن المرفوع . والعرب تعبر
٣٩٠ عن أسباب الشرف/ بالعروج والعلو والرفعة ، وعن كل حطيطة ورذيلة بالتسفل.
ويعبرون عن كل من عظم قدره بالتصعد ، وعن حثالة الناس بالتسفل .

ومما يسأل عنه قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا[1]» . وقد ذكر الأئمة في ذلك وجهين :

أحدهما : أن المراد به: وجاء أمر ربك ؛ وفصله القضاء يوم الدين بين الموحدين والمارقين ، ولا استبعاد فى إطلاق مثل ذلك . فإن الشيء إذا عظم موقعه ، وجل موضعه ، وكان ذلك لاختصاصه بوقوعه على وجه من الله تعالى ، فقد يحذف ذكره اجتزاء بذكر الله تعالى ، وتعظيما للمحذوف المقدر المضاف ، وقد يقتضى الحذف من التعظيم والتفخيم مالا يقتضية الذكر . وشواهد ذلك من كتاب الله كثير . منها قوله« إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله[2] » . وقوله « والذين يؤذون الله[3] . وقد اتفق كل من أثبت الصانع على أنه تعالى يتقدس عن التأذى والتضرر . وأجمعوا على أن المعنى بقوله «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » أى يحاربون أولياء الله . وهكذا القول فى الكلمة الأخرى. ومخرج ذلك فى مجارى الكلام واضح ، إذ القائل يقول :إذا جاء السلطان ، اضمحل من سواه . وليس المراد بذلك مجيئه بذاته إنتقالا وتحولا ، وإنما المراد إيصال أوامره . والذى يحقق ذلك قوله تعالى « فأتى الله بنيانهم من القواعد[4]» ، وليس المراد بذلك إتيانه بذاته باتفاق منا ومن الحشوية ؛ بل المراد : فأتى أمر الله بنيانهم ، ويشهد لذلك قوله تعالى «أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً » .[5] فهذا وجه وبمثله نتكلم على قوله تعالى « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام[6] » . وهكذا كانت معظم العقوبات تقدمها ظلل من الغمام .

---

(١) ٨٩ : ٢٢ (٣) ٣٣ : ٥٧
(٢) ٥ : ٣٣ (٤) ١٦ : ٣٦
(٥) ١٠ : ٢٤ (٦) ٢ : ٢١٠

وسلك بعض الأصحاب فى قوله تعالى « هل ينظرون » مسلكا آخر. فقال : إنما قال الرب ذلك إنكاراً على المتوقعين لذلك ، وإنما كان يستدل به أن لو كان لا يتخذ منه بسبيل الإنكار وبطريق التوبيخ ، والأصح عندنا الوجه الأول ، فإن ظاهر الآية يدل على إنذارهم بعذاب واقع بهم ، فيجب حمل الآية على الإنذار / لمجىء العذاب. ٣٩١ ورُبّ وجه فى التأويل عند أهل الفصل هو الأصح مما استروح إليه الجهلة ، ويحسبونه ظاهراً . والذى يحقق ذلك أن التخويف والإنذار إنما يقع بإظلال العذاب ، وإلمامه بمستحقيه ، وهذا واضح فى مقصد الآية جدلا ومجارى التوسيعات فى الجَزِل من الكلام أوسع فى مجارى الحقائق . ومن أحاط بمذهب العرب ، لم يستبعد من ذلك شيئاً .

وذكر بعض الأئمة فى قوله تعالى « وجاء ربك » أنه فعل فعلا سمى به نفسه جائياً ، كما سمى نفسه بالخلق والرزق خالقاً ورازقاً . وهذا ، وإن كان يتجه ، فالطريقة الأولى أقرب مذاهب التأويل . ومما يسأل عنه قوله تعالى مخبراً عن بعض عباده « يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله »[1] . ولا يتمسك بهذه الآية إلا متولج فى غمرات الجهل ، أو لا يخطر لذى تحصيل أن التفريط الذى أثبتت الآية ، يقع فى جارحة مقدرة ، وقطر محدود ، وهذا مالا سبيل إلى توهمه ، ولا ينبىء به الكلام عنه أصلا ، إذ المعنى بالتفريط مخالفة أوامر الله ، وموافقة زواجره ، والانكفاف عن امتثال أوامره ، ولا سبيل إلى توهم وقوع شىء من ذلك على قرب من المسافة . فإذا وضح سقوط الإستدلال ، فقد تكلم أهل اللغة على الآية . فقال بعضهم: المراد بقوله « فى جنب الله » أى فى أمر الله ، واستشهد بقول كثيّر :

ألا تتقين الله فى جنب عاشق   له كبد جرى عليك مقطع

معناه: فى أمر عاشق . وذكر بعض الأئمة أن المعنى بالجنب: المخالفة ، والجنب والمجانبة ينبىء عن البعد ، وهو المعنى بقوله : والجار الجنب، أى البعيد سبباً ونسباً ،

---

(١) ٣٩ : ٥٦

الملاصق داراً . ومنه يسمى الذى تلزمه مجانبة القرآن ، والمكث فى المساجد جنباً .
والجانب هو القطر الواقع نبذة من العظم . ومعنى قوله « على ما فرطت فى جنب
الله » أى فى ازدياد البعد من أوامره . وقد يقال : جنبت فلاناً عن الشيء إذ أبعدته
عنه ؛ وهو المعنى فى قوله تعالى بالإنباء /عن إبراهيم عليه السلام حيث قال : ٣٩٢
«واجنبنى وبنىّ أن نعبد الأصنام[1]» . ويقال : جنبه وأجنبه ، وجنبه فتجانب ،
وتجنب واجتنب . وأحسن القول فى ذلك أن المعنى بقوله « فى جنب الله » فيما
يتصل بأمره وشرائعه التى شرعها لعباده ، وحقوقه المفترضة ، وحدوده المنقسمة
إلى ما لا يقرب كالمحرمات ، وإلى ما لا يبعد كالمقدورات ؛ فيتعين صرف الجنب
إلى حقوق الله تعالى المتصلة بأوامره وزواجره . ومن أدل الدليل على ذلك :
التفريط وذكره ، إذ التفريط إنما يقع فى الحقوق المفترضة ، والواجبات المتحتمة ،
ولا يتقرر تفريط على غير هذا الوجه . وإطلاق الجنب والمراد به الجناب ،
والاتصال بحقوق من أضيف إليه الجنب شائع ذائع ، مغن بظهوره عن الاستشهاد
عليه . إذ يقول القائل : إن فلاناً ليعيش فى جنب فلان ، ويلم فى جنبه شعثه .

ومما يقع السؤال عنه كثيراً[2] قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »[3] .
وقد افترق الأئمة فى وجه الكلام على الآية ، فتمنع بعضهم عن تأويلها وأجراها
على تنزيلها ، ولكن مع القطع بنفى الجهات ، والمحاذيات ، والكيفية ، والكمية ،
وهذا القائل لا يستبعد أن يكون فى القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلائق ؛ والرب
تعالى مستأثر بعلمها . وإنما يجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المغيب عن
الخلق من المعانى المكنونة ، المستأثر بعلمها المصونة ، لا تكون مما تمس الحاجة إليه
فى عقد أو قضية تكليف . وربما تشبث هؤلاء بقوله تعالى « فأما الذين فى قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله »[4] الآية . وقد عدّ أبو عمرو وكثير

---

(١) ٣٥ : ١٤ (٢) فى الاصل : كثير

(٣) ٥ : ٢٠ (٤) فى الاصل : — ما تشابه منه ابتغاء

من الأئمة القراء الوقف على اسم الله من العزائم ، وقدروا قوله « والراسخون فى العلم »(١) ابتداءاً واستباقاً .

ومما نقل عنه الإكفاف عن تأويل هذه الآية ، مالك* رضى الله عنه ، فإنه سئل عنها فقال : الاستواء معقول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال / عنه بدعة . ٣٩٣

فإن سلك سالك هذه الطريقة ، وكان يعتقد تقدس القديم عن مشابهة الحوادث ، ويؤمن باستوائه على عرشه ، وينكف عن تكييفه وتأويله ، فلا يعترض على من قال ذلك بما يقطع به .

ثم نقول للمتمسكين بالآية ، المدعين التمسك بالظواهر : ليس لكم المزيد على ظاهرها وتعدى مطلقها . وقد سلك معظم أهل الحجاج طريقة التأويل ، وقد قدمنا فى ذلك طرقا ، وبينا أن الذى يجتنبه أصحاب الظواهر إزالتها وتغييرها . ومن ينتمى إلى الحق من الأئمة ومخلصى الأمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقابلات . وليس هذا مما يسع جهلة ، إذ الترخيص فى جهل ذلك يتداعى إلى جملة العقائد ، ومن أبدى فى ذلك ريبا ؛ فليسا منا ولسنا منهم . فإذاً اعترف هؤلاء بإزالة الظواهر . إذ الإستواء المطلق المضاف إلى الأجسام ظاهره ينبىء عما ينتحيه المشبهة ، ويبتغيه المجسمة ، والمعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة . فإنا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكنا بالذات ، وتخصصا ببعض الجهات ، فلابد أن يرجع إما إلى معنى القهر ، وإما إلى معنى علو العظمة ، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل ، ولا مزيد على هذه الأقسام . وإنما كان يستتب ، لو كان يتم المعتقد

---

(١) ٧ : ٣

(*) الإمام مالك (٩٣ — ١٧٩ هـ الأعلام ٦ : ١٢٨)

مالك ابن أنس بن مالك الأصبحى الحميرى ، أبو عبد الله : إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، وإليه تنسب المالكية . مولده ووفاته فى المدينة ، كان صلباً فى دينه ، بعيداً عن الأمراء والملوك . سأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به ، فصنف « الموطأ — ط » وله رسالة فى « الوعظ — ط » وكتاب فى « المسائل — خ » ، وأخباره كثيرة . (انظر الديباج ١٧ — ٣٠ ، الوفيات ١ : ٤٣٩ ، تهذيب التهذيب ١٠ : ٥ ، وصفة الصفوة ٢ : ٩٩ ، وحلية ٦ : ٣١٦ والانتقاء ٩ — ٤٧)

تجويز إجراء الآية على ظاهرها ، وتجويز تأويلها فكان يتقرر الوقف على ذلك .
وأما الآية فالكلام فى الوقف عليها من أوجه . أحدها : أن من القراء من يقف على قوله « والراسخون فى العلم » ، وتقدير قوله « يقولون » إستئنافا . ولا يبعد أن يقال « يقولون » فى محل الحال للراسخين ، وكأن التقدير : والراسخون فى العلم قائلين آمنا به . ومن سلك هذه الطريقة ، لم يقف على قوله « فى العلم » .

والوجه الآخر فى الكلام ما ارتضاه الزجاج* حيث قال : أراد الرب تعالى بالمتشابه فى الآية المواعيد التى انطوت عن الخلق عواقبها كمواقع الحشر والنشر ، والساعة ، وهى التى تقلب فى السموات والأرض ، لا تأتى إلا بغتة ، فوبخ الله تعالى الكفرة/ المعترضين عما ظهر من الآيات الباهرة المتشبثين باستعجال ما توعدوا به من العذاب والعقاب ، وباستكشاف موقع الساعة ومرساها ، ومختتم الدنيا ومنتهاها ، فوبخهم الله تعالى لما صرّوا بالمتشابه ، وانحجروا عن المتبين فى الآيات الناجرة عتواً منهم وعناداً ، وتعللا فى دفع الحق .

٣٩٤

وهذه الآية المطلقة فسرتها آية من كتاب الله واضحة ، مشتملة على ذكر مسائلتهم عن الساعة ، واستعجالهم العذاب وابتغائهم استزلال الناس والفتن بالتأويل . إذ مآل الوعد والوعيد هو[1] وقوعهما . وقد سمى الرب تعالى القيامة تأويلا فى قوله « هل ينظرون إلا » تأويله ، وهذا أحسن الوجوه فى الكلام على الآية .

وتكلم بعض الناس عليها من وجهين آخرين . أحدهما : أن التوبيخ إنما لحق من تتبع المتشابه ، وأضرب عن المحكمات ، وهذا ظاهر الآية ، وهو مستنكر وفاقا .

---

(١) فى الاصل : وهو

(*) الزجاج (٢٤١ — ٣١١ هـ) الأعلام ج١ ص١٣ . ط ١٣٤٥ هـ
أبو اسحاق ، ابراهيم بن السرى بن سهل : عالم بالنحو واللغة . ولد ومات فى بغداد . كان فى فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النحو فعلمه المبرد . وطلب عبيد الله بن سليمان مؤدبا لابنه ، فدله المبرد على الزجاج ، فأدب له ابنه إلى أن ولى الوزارة مكان أبيه ، فجعله القاسم من كتابه . كانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره . من كتبه « معانى القرآن » « وخلق الانسان » « وشرح أبيات سيبويه » . انظر معجم الأدباء ١ : ٥٤ وابن النديم .

فإن رام تأويل المتشابهات ، قبل العلم بالمحكمات ، ذلّ وضلّ . فإن سبيل التأويل رد المتشابه إلى فحوى المحكم .

والوجه الآخر أن الآية إنما اشتملت على توبيخ من يبتغى الفتنة مع انتفاء التأويل وهذا منهى عنه وفاقا . فإذا تمهدت هذه الطريقة ، وهى المرضية ، فقد ذكر أهل التأويل فى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »[1] وجوها : فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الاقتدار ، والقهر ، والغلبة ، وذلك سائغ فى اللغة، شائع فيها . إذ القائل يقول : استوى الملك على الاقليم ؛ إذا إحتوى على مقاليد الملك فيه . ومنه قول القائل :

قد استوى بشر على العراق ❊ من غير سيف ولادم[2] مهراق

وقال الآخر :

ولما علونا واستوينا عليهم ❊ تركناهم صرعى لنسر وكاسر

فإن قال قائل : الاستواء المحمول على الاستعلاء ينبىء عن سبق مغالبة ، وتقدم مقاومة ومكافحة . قلنا : هذا ظن منكم . فإن الاستواء ليس من ضرورته الاستخبار عن مغالبة ، إذ لو أنبأ الاستواء عما قلتموه ، لأنبأت عنه الغلبة أيضاً ، والله تعالى غالب على أمره ، ويتعالى عن أن يغالب .

ثم نقول : لو أنبأ الاستواء فى حكم القهر عن تقدم نقيض له ، لأنبأ استواء الذات عن تقدم عوج يناقضه . وملتزم ذلك منسل/ من الدين . ٣٩٥

فإن قال قائل : فما وجه التخصيص بالعرش ؟

قلنا : يخصص الله بذكره من يشاء تشريفاً وتعظيما . وهذا كتخصيصه بعض

---

(١) ٥ : ٢٠ (٢) فى الاصل : — ولا دم

الأنبياء بالذكر ، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر فى قوله « يوم تقوم الروح والملائكة صفاً[1] » وأمثلة ذلك لا تحصى .

ولنا أن نقول : خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات فى أوهام البرية ، ونبّه بذكر الاقتدار عليه على ما دونه كما نبّه بالنهى عن التأفيف عما فوقه من ضروب التعنيف . وهذا مسلك التفاسير فى الكلام . وهذا الذى ذكرناه وجه .

وذكر بعض الأئمة فى تأويل الآية أن معنى الاستواء : القصد والإرادة ، واستواء الرب على عرشه . قصد إلى فطرته ، وخلقه ، وإبداؤه ، وإرادته : تدبيره وتقديره على ما أراد . انتهى . وقد قال تعالى للذى يهم منا بالأمر إذا أوقعه ، قد استوى على العمل . وقد سئل سفيان الثورى* عن هذه الآية فى مجمع عظيم من مجامع العلماء بالعراق ، فحمل الاستواء على هذا المحمل ، واستشهد بقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان »[2] . يعنى قصد وأراد خلقها . فلما قال ذلك ، لم يبد إليه نكير من أهل المجلس . ويجوز حمل الاستواء على العلو ، والرفعة ، والجلال ، والعظمة ، لا بالمقابلة والمماسة .

وظن بعض الجهلة أن المتمسك بهذا التأويل يحمل قوله : علا ، [على] الفعل الصادر

---

(١) ٣٨ : ٧٨ (٢) ١١ : ٤١

* سفيان الثورى (٩٧ — ١٦١ هـ ، ٧١٦ — ٧٧٨م) الأعلام ١ : ٣٧٥ ط ١٣٤٥ هـ .

أبو عبد الله ، سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى ، من مضر : أمير المؤمنين فى الحديث . كان سيد أهل زمانه فى علوم الدين والتقوى . ولد ونشأ فى الكوفة . وراوده المنصور العباسى على أن يلى الحكم فأبى ، وخرج من الكوفة وسكن مكة والمدينة ، ثم طلبه المهدى ، فتوارى وانتقل إلى البصرة فمات فيها . له من الكتب (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) . انظر دول الإسلام ١ : ٨٤ ، ابن النديم ١ : ٢٢٥ .

من العلو . واعترض هذا الظان(١) فقال : لو كان كذلك لانتصب العرش ركزا ، وهذا لا(٢) تحقيق له . فإن أحداً لم يحمل الآية على هذا المحمل من هذا الوجه ، ولكن ادعى هؤلاء أن الاستواء ، مع ما اتصل به من صلته ، محمول «على» العلو والرفعه . وقربوا القول فى ذلك فقالوا : كلمة على ، وإن استعملت جارّة ، فهى مقتضبة من العلو أيضاً ، وهذا ما لا ينكر . وقد يقرب النحاة الأسماء من معانى الأفعال ومن مصادرها ، وإنما يبعد الاشتقاق على الحروف وعلى إسم فى معظم موارده ، فلا يبعد تقريبه من معانى العلو ، ويحقق كونه إسما اتصال الخافض به . قال الشاعر :

غدت من عليه بنقض الظل بعد ما   رأت صاحب السماء استوى فترفعا

وليس ذلك بأبعد من قول الأزهرى* : إن أباك ، مشتق من أبيت ، إذا تعودت على أن أباك / ضمير عند كثير من النحاة . والضمائر أولى الأشياء بالتعلى ٣٩٦ عن الاشتقاق ومشابهة الحروف . وإنما بسطنا القول فى ذلك لتوبيخ الجهلة ، هذا المتأول فى حمله الآية على العلو .

وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله فى العرش . وأوضح

---

(١) فى الأصل : الظنان .   (٢) فى الأصل : ولا

* الأزهرى (٢٨٢ — ٣٧٠ هـ — ٨٩٥ — ٩٨١ م) الأعلام ٣ : ٨٤٦ طبعة ١٩٢٧ م .

محمد بن أحمد بن الأزهر الهروى أبو منصور : أحـد الأئمة فى اللغة والأدب . مولده ووفاته فى هراة بخراسان ، وعنى بالفقه ، فاشتهر به أولا ، ثم غلب عليه التبحر فى العربية ، فرحل فى طلبها ، وقصد القبائل وتوسع فى أخبارهم وصنف كتباً منها « التهذيب — خ » فى اللغة كبير ، نشر قسم منه فى مجلة العالم الشرق Le monde oriental ، وغريب الألفاظ التى استعملها الفقهاء ، « وتفسير القرآن » .

ذلك بأن قال : ما اتصف الرب به ، وامتنع صرفه إلىصفات الذات ، تعين صرفه إلى صفاتالفعل . وهذا ، وإن ذكره شيخنا ، فلم يذكره مرتضياً له ، وفيه وجه من البعد . فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء فى غيره ، بعيد فى قضية اللغة . وفيما ذكرناه من الوجوه أكمل الغنية .

ومما يسئلون عنه ، قوله تعالى « أأمنتم[1] من فى السماء »[2] . وهذا يقرب وجه الكلام فيما سبق . فيجوز أن يقال : معنى قوله « أأمنتم من فى السماء »[3] : حكمه وأمره وسلطانه . وقد بسطنا القول فى نحو ذلك . ويجوز أن يريد الله بقوله «من فى السماء »ملكا ، مسلطاً على عذاب مستوجب العذاب . وقد حمله بعض المتأولين على جبريل ؛ فإنه الذى جعله الله جعل قرى قوم لوط عاليها سافلها ، واقتلعها من حيث أراد الله ، واحتملها على قادمة جناحه إلى أعنان السماء . وهو المعنى بقوله تعالى « ذى قوة ، عند ذى العرش مكين »[4] ، وهو الموكل بالتدمير على القرون الخالية . وفى وجوه التأويل متسع .

ومما يسأل عنه قوله تعالى « تجرى بأعيننا »[5] . وقوله « ولتصنع على عينى[6] » . وقد أكثر أهل التأويل فى قوله « تجرى بأعيننا » . فصار صائرون إلى أن المراد به أنها تجرى ولا تعطب فى فوج كالجبال ، بكلآية الله وحفظه . وقد يقول القائل : بعين منك . هذا إذا استودعه شيئاً واستحفظه . وكذلك يقول : هذا برأى منك ومسمع . فهذا وجه حسن ، وإليه صغوا[7] أهل التأويل . ولا بعد فى حمل الأعين على البصر ، ولا استنكار فى ورود صيغة الجمع تعظيما ، كما قال : « نحن قسمنا »[8] . وكما قال « وأنزلنا من السماء »[9] ، وهو الفرد الواحد .

---

(١) فى الأصل : أمنتم
(٢) ٦٧ : ١٦
(٣) ٦٧ : ١٦
(٤) ٨١ : ٢٠
(٥) ٤٨ : ١٧
(٦) ٢٠ : ٣٩
(٧) فى الأصل : — أ
(٨) ٤٣ : ٣٢
(٩) ٢٣ : ١٨

وأثبت بعض أئمتنا عينين ، صفتين ، ثابتتين سمعاً على ما نذكره فى الصفات إن شاء الله . وإن نوقش هذا القائل فى صيغة الجمع ، هان عليه الانفصال . إذ قد يعبر العرب بصيغة الجمع على التثنية ، وأمثلة ذلك تعدو الحصر .

وذهب بعض الناس إلى أن المعنى / بقوله « تجرى بأعيننا » ؛ أى بالأعين من عبادنا ، المبتغين النجاة من الهلكة . ويجوز أن يقال : أراد بالعين الأعين المتحشة بالماء ، فإن الأرض انفجرت عيوناً بأمر الله تعالى لما فار التنور . والوجهان الآخران ، وإن أمكن القول بهما فالذى تقدم عليهما أحسن منهما. ٣٩٧

وأما قوله فى مخاطبة موسى « ولتصنع على عينى » . فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولتربى بمرأى منى وحفظ . واعلموا أن من غفل فيمن يجب عما ذكرناه ، وسأل ، لم يسترب فى تأويل مثل هذه الآية ، إذ موسى — صلوات الله عليه — تربى ونمى فى الأرض ثم تزكى ، وتنبّى ، وتخصص بكرامة الله تعالى واصطفائه إياه ، فلا يخطر لمحصل حمل ذلك على غير الوجه الذى ذكرناه .

فهذه جمل من ظواهر القرآن . ونحن الآن نذكر جملا من ظواهر السنّة ، ونحقق وجه التأويل فيها .

فما يجب الاعتناء به حديث النزول ، فإنه مما روته الأئمة فى الصحاح من الأسانيد ، وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة » الحديث . وروى كل ليلة ، فذكر القاضى ذلك من الآحاد ، وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضائها فى القطعيات .

وذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أن الحديث المدون فى الصحاح الذى لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل ، وهو مما يقضى به فى القطعيات ، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر ، إذ لو بلغه ، لأوجب العلم الضرورى ، ولكنه مما يوجب العلم استدلالا ونظراً . والصحيح فى ذلك طريقة القاضى ، فإن الحديث — وإن رواه الأثبات ونقله بالثقات — فلم يجمع أهل الصنعة على صحته ؛ على معنى

أنه منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم قطعاً . وإنما انكف أهل التعديل عن التعرض للحديث الذى نقلوه من حيث لم يظهر لهم ما يتضمن مطعناً وقدحا فى النقلة. وهم مع ذلك يجوزون على رواة الخبر أن يزلّوا ويغلطوا ، ولا يوجبون لهم العصمة . وسبيلهم كسبيل العدول المرضيين ، إذا شهدوا على حكومة فى مفصل القضاء . ويشرع القاضى إلى إبرام القضية بشهادتهم ، فلا يتضمن ذلك قطعاً تصديقهم ، ولكنه حكم فى ذلك بما تقتضيه الظواهر ، فكذلك سبيل الإخبار . وقد ٣٩٨ تقصينا القول فى ذلك / فى الأصول ، وأوضحنا أن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد ، فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته . ثم لو تقبلنا والتزمنا التأويل ، فمسلكه سهل المدرك ، قريب المتناول فى ذلك ، لأن النزول ليس من ضرورة معناه ومقتضاه أن ينبىء عن التحول والانتقال ، وشغل الجهات والزوال عن أمثالها ، إذ قد يطلق النزول فيما يستحيل فيه الزوال والانتقال . فيقال : نزل بالناس نازلة . ولا يراد بذلك انتقال شىء إليهم من قطر إلى قطر . والآيات المشتملة على إنزال القرآن تجرى هذا المجرى ، وليس المراد بانزاله نقله من موضع إلى موضع .

هذا ما صار إليه أهل التحصيل ، ولا اكتراث بقول الجهلة الحشوية فى اعتقادهم أن الكلام ينتقل من جهة إلى جهة ، فإن أهل التحصيل على مذهبين : فمنهم من حكم بقدم الكلام ، وهم الذين صاروا إلى أنه صفة قديمة ، قائمة بذات الرب ، يستحيل عليها الزوال والانفصال . ومن حكم بحدث الكلام ، منع انتقاله أيضاً من حيث كان عرضاً . فقد وضح أن النزول يطلق فيما يستحيل فيه الانتقال والزوال . وقد قامت الدلالة القاطعة على استحالة الانتقال على القديم . وأقرب الناس إلى التزام الكفر الصراح من جوّز على الرب الانتقال . فإن من أوضح دلالات حدث الجواهر ، جواز انتقالها . فإذا حمل النزول فيما قامت الدلالة على استحالة انتقاله كالاعراض على غير انتقال ، فيجب حمل النزول فى الحديث على غير الانتقال . ثم السبيل فيه أن يقال : المعنى بالنزول ظهور أحكام الله تعالى فى السماء الدنيا ،

واستيفاضه آيات الرحمة . كما أن المعنى بنزول القرآن إلى أهل السموات والأرض تثبيت الإفهام لهم ، وتخصيصهم بالعلم . والذى يحقق ذلك أن المقصد من الحديث ، اختصاص بعض ساعات الليل وآناته برحمة الله ورأفته ، وتوقع إجابة الدعوات فيه . فهذا مقصد الحديث ومساقه ، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالاقتدار على ذلك من غير تقدير انتقال . ولو قدر زائغ انتقالا ، فلا أثر له فيما هو مقصد الحديث ، والملتمس من مساقه .

والذى يوضح ما قلناه : اتفاق المسلمين[1] على أن المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : «إن الله تعالى يقول إذا تقرب العبد منى ذراعاً ، تقربت منه / باعاً ، وإذا أتانى يمشى ، أتيته أهرول » ; محمول على غير الانتقال والزوال . وإنما المراد به إزلاف الدرجات ، والتمسك بما فيه مرضاة الله من الطاعات . والمراد بقرب الله إحسانه ، وتفضله ، وقبوله الطاعات من أوليائه . ولم يحمل أحد من أهل التحصيل هذا الحديث على ظاهره . فسبيل التأويل فى النزول يدانى ذلك ; بل ما قلناه فى النزول أظهر منه فى المشى والهرولة ، والقرب المقيد بالذراع والباع . ٣٩٩

وعلى قريب من ذلك ، حمل المسلمون ماروى عن النبى صلى الله [عليه وسلم][2] أنه قال لا يوطىء المؤمن المسجد إلا يتشبث[3] الله به ، كما يتشبث[4] أهل الغائب بمقدمه ، فهو محمول على وقوع ذلك من العبد موقع الرضا . ومن تدبر موارد هـذه الأحاديث ، ألفاها متقاربة فى المعنى ، راجعة إلى تقرب الرضا ، ورفع الدرجات .

فهذه أوجه ظاهرة فى تأويل النزول . وقال بعض أهل التأويل : المعنى بنزول الله ; نزول ملائكته المقربين ، الحافين حول العرش ، وتضمن الحديث بتضمنهم من حيث ذكر اسم الله تعالى ، وحذف ذكر الملائكة . وسبيل ذلك ، كما تقدم فى

---

(١) فى الأصل : المسلمون (٢) فى الاصل : علم ، وهى مختصر عليه وسلم

(٣) ، (٤) فى الاصل : يتشبس

قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله »(١) ، وقوله « والذين يؤذون الله ورسوله »(٢) . وهذا الوجه حسن فى التأويل أيضاً .

وذكر بعض المحصلين وجها آخر فى التأويل فقال : المراد بالنزول انبساط رحمة الله فى هذا الوقت المعلوم ، وتعظيم أقدار عبيده ، وتنفيذه النعمة فيهم ، وتخصيصه إياهم بالطاعة . ولو أطلق النزول فى حقوقنا ، لأنبأ عن التواضع والانسلال عن التكبر والاغترار . إذ قد يقول القائل إذا تواضع الملك : قد نزل إلى الدرجة الدنيا . والمراد تواضعه . وإذا ذكر ذلك فى صفات الله عز وجل ؛ فالمراد بذلك ألطافه ورأفته . وهذا واضح أيضاً ، جار فى مذاهب الكلام .

ومن الأحاديث التى يُسأل عنها ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » . وهذا الحديث لا يبلغ مبلغ حديث النزول فى الصحة ، ولم يدّون فى المشاهر من الصحاح ، ثم تأويله قريب المأخذ . فمن الوجوه فيه ماروى أنه عليه السلام رأى رجلا يلطم وجه عبده، فقال صلى الله عليه وسلم: « إن الله خلق آدم على صورته » . أى على صورة الملطوم . وكان صلى الله عليه وسلم يكره لطم الوجه / . ووردت منه فيه أحاديث ، هذا من جملتها . فهذا وجه .

٤٠٠

ويجوز أن يقال : الهاء فى قوله فى صورته ، منصرفة على آدم ، ومعناه أن الله خلق آدم على ماهو عليه من هيئته وصورته ، ولم يتقدم على تركيبه أطوار ، واختلاف خلق فى أحوال . وأوضح صلى الله عليه وسلم أنه لم يخلق من أب وأم، ولم يشتمل عليه صلب ، ولم يحتو عليه رحم .

ومن وجوه التأويل أنه أهبط من الجنة وملكوت السماء طائفة ، وبُدلوا عن صورهم وهيئاتهم ، إلا آدم عليه السلام ، فإنه أهبط إلى الأرض على صورته .

---

(١) ٥ : ٣٣   (٢) ٥٧ : ٣٣

فأراد — صلى الله عليه وسلم — أن يبين اختصاص آدم بهذه الكرامة ، وأنه رؤى فى الأرض على ما خلقه الله عليه . وهذا قريب أيضاً . فإن رووا فى بعض المناكير أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، فهذا لم يصححه أحد من أهل الصنعة ، بل قطعوا بضعفه . وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلق ، كيف وقد بينا أن ما يصح فى الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله ، إلا أن نخوض فيه مسامحين ، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصا ، لأوجب العلم .

ثم نقول : لو ثبتت (١) هذه الرواية - وعلى نقلتها العمدة - فليس يضيق فيها مسلك التأويل . وللقائل أن يقول : وجه إضافة الصورة إلى الله التشريف والتخصيص بالذكر ، وقد قدمنا أن الإضافة منقسمة : فمنها إضافة الملك ، ومنها إضافة التشريف . والذى نحن فيه - إن صح منها ، وكان فى معلوم الله ، ومكنون غيبه - صورة معظمة عنده وبنية مكرمة لديه ، وعن ذلك أنبأ قوله « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم »(٢) . وعليه حمل بعض المفسرين قوله تعالى « ولقد كرمنا بنى آدم(٣) » وهذا نحو إضافة الروح إلى الله عز وجل فى قوله « فنفخنا فيها(٤) من روحنا(٥) » . وقد اتفق أهل القبلة على أن وجه الإضافة فى قوله « من روحنا » ما ذكرناه .

ويتجه وجه آخر فى التأويل ذكره بعض الأئمة ، وذلك أنه قال : الصورة تطلق والمراد بها الصفة . ومنه قول القائل إذا استبصر واستوصف : اذكر لى صورة الحال ، والمراد صفتها . وظهور ذلك يغنى عن الاستشهاد فيه . فمعنى الحديث إذاً / أن الله تعالى خصصه آدم بعلوم لم يثبتها لأحد قبله من خلقه ، فكأنه من حيث خصصه بعلم ، لا يساهم فيه خلقه على صفته إسما واطلاقا . والرب تعالى يتقدس عن مشابهة خلقه ، وهذا قريب إذا ألطفت فيه القول . ٤٠١

---

(١) فى الأصل : ثبت

(٢) ٤ : ٩٥

(٣) ٧٠ : ١٧

(٤) فى الأصل : فيه

(٥) ٩١ : ٢١

ومما يتقدر السؤال عنه ما روى فى المعراج عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « وضع كفه بين كتفى ،فوجدت بردهافى كبدى» وهذا الحديث- إنصح- ،فتأويله قريب . إذ الكف يطلق ويراد بهالاحتواء علىالشىء مُـلكا و ملكا . ومنه قول القائل : هوّن عليك ،فإن الأمور بكف الإله مقاديرها ، فليس بآتيك منهيها ، ولا قاصر عنك مأمورها .وهذا شاهد على أن المراد بالكف الاحتواء على التقدير والتدبير، وبسط الرزق وقبضه ، وهذا غير مستنكر .

فإن قيل : فما وجهه فى الحديث الذى سئلتم عنه ومافائدة تخصيصه بوقت ومكان، والرب تعالى محتو على الخلائق مُلكا و ملكا ؟

قلنا : أراد صلى الله عليه وسلم بوضع الكف إحداق ألطاف الله به . وعليه يدل قوله : فوجدت بردها ، أى روحها . والعرب تكنى عن كل روح بالبرد ، وتقول ابترد فلان إذا استراح . وسمى النوم برداً لما كان سكناًوروحاً . ويقال: يدفلان على فلان ، أو كفه بين كتفيه . والمراد بذلك إشفاقه عليه ومحبته وتعطفه ، وهو صفات الله رحمته ولطفه .

ومما يقع السؤال عنه ما يروى فى بعض الأحاديث أن الجبار يضع قدمه فى النار ، فتزوى النار وتقول قط قط . وفى ذلك وجهان أشار إليهما الأستاذ أبو بكر: أحدهما : أن المراد بالجبار ؛ المتجبر العاتى على الله ، المتولى بركنه . فإذا استوفت النار الجبار ، واشتملت على مستوجب العذاب ، فتفعم عند ذلك وتقول قط قط ، وهو المعنى بقوله تعالى « يوم نقول لجهنم هل امتلأت ، وتقول هل من مزيد»(١) . معناه : لم يبق فىّ مزيد ومتسع . وقد وصف الله تعالى مستوجب العذاب بالاستكبار والعتوّ والجبروت فى آى من كتابه ، فكل راع عات على الله ، جبار . من قولهم: نخلة جبارة ، إذا فاتت الأيدى . وناقة جبارة ، إذا كانت شاطة ، وكل مرتفع عن ربقة التكليف جبار . وقد قال صلى الله عليه وسلم : إن أهل / النار كل جعظ جعظ . وفى بعض الروايا جَـوَّاظ جعظوى . والجواظ : الجـموح المنوع . وقيل : هو القصير ، البطين ، السمين . وقيل : هو المتكبر ، المتسخط على الطعام .

٤٠٢

---

(١) ٣٠ : ٥

فإن قال قائل : فما وجه تخصيص القدَم بالذكر ؟

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن نعبر بالقدم عن الجميع ، وذلك غير مستنكر. كما نعبر باليمين عن الجملة . فيقال : ملكت يمينه ، والمراد به ملكه .

والوجه الآخر : وهو الذى تشهد له بعض الأحاديث ، وذلك أنه روى أن النار تهسك يوم القيامة حتى تبيَّض ، كأنها متن(١) إهالة ، حتى إذا استوت عليها أقدام الخلائق ، تمشت إلى أهلها ، وهى أعرف بهم من الوالدة بولدها . فيجوز أن نقول : النار منتقمة ، متشفية من أعداء الله قط قط كالبالغ كنه مراده .

فإن قيل : ما وجه توحيد الجبار ذكراً ؟

قلنا : يجوز أن يحمل على جنس الجبابرة ؛ كما يحمل قوله تعالى « إن الإنسان لفى خسر(٢) » على الناس . ومنه قول الحجاج* فى خطبته : يا أيها الرجل ، وكلكم ذلك الرجل . ولا يبعد أن يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً معيناً من

---

(١) وجه الأستاذ عمار الطالبى الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة الجزائر أنظارنا إلى أنه قد ورد فى مأثور الاخبار : « أن أقدام الخلائق البر منهم والفاجر لستقر على متن جهنم كأنها إهالة جامدة ، فاذا وافت الاقدام عليها ، ازدردت النار أهلها ، وهى أعرف بهم من الوالدة بوالدها » . انظر الارشاد لإمام الحرمين القاهرة ١٩٥٠ ص١٦٣ . وانظر فيما يتعلق بالقدم الاسماء والصفات للبيهقى ١٤٨ــ١٦٣ ، التوحيد لابن خزيمة ٦٦ ، تأويل مشكل الحديث لابن فورك ١٧٣ .

(٢) ٢ : ١٠٣

* الحجاج الثقفى (٤٥ — ٩٥ هـ ٦٦٥ — ٧١٤ م) الأعلام جـ ١ ص ٢١٢

أبو محمد ، الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفى : قائد ، داهية ، سفاك ، خطيب : ولد ونشأ فى الطائف (بالحجاج) وانتقل إلى الشام ... ولاه عبد الملك مكة والمدينة والطائف عشرين سنة . ثم أضاف اليهما العراق والثورة قائمة فيه ، فانصرف الى بغداد ، فقمع الثورة ، وثبتت له الإمارة . قال عبد بن شوذب : ما رؤى مثل الحجاج لمن أطاعه ولا مثله لمن عصاه . مات بواسط ، وأجرى على قبره الماء فاندرس . (انظر معجم البلدان ٨ : ٣٨٢ ووفيات الاعيان ، وتهذيب التهذيب ٢ : ٢١٠

الجبابرة ، به تتم عدة أهل النار . وعلى قريب من ذلك يحمل ماروى فى بعض الأحاديث : أن يصير جلد الكافر فى النار أربعين(١) ذراعاً بذراع الجبار . قال أهل التحصيل : بذراع الملك ، وهو ذراع معلوم ، معهود فى المساحة . وقد حمل بعض أهل التأويل القـدَم على وجه آخر . فقال : لعل القـدَم اسم لبعض الأمم الذين استوجبوا النار فى علم الله ، وبهم يتم ملأ جهنم ، وهذا ممكن غير بعيد ، وقد حمله بعض الناس على مالك خازن النار . إذ روى فى الحديث لسطواته على النار ، وأنه قد يغضب عليها فتندك(٢) ، ويأكل بعضها بعضا من خيفته . فلا يبعد حمل الحديث عليه . وكل ذلك أولى من أن يظن الظان أن القدم جارحة تعالى الله عنها ، وهى تقدم وتؤخر ، وتحيط بها أكتاف جهنم وأطرافها ، ومن اعتقد ذلك ، فقد باح بالكفر الصراح .

٤٠٣ ومما يقع السؤال عنه ماروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : / « إن قلوب الملوك بين إصبعين من أصابع الرحمن » . والكلام على هذا الحديث [من] أوجه : منها أن يحمل الإصبع على الأثر ، وهو من محض اللغة . إذ العرب تقول : إن لفلاناً إصبعاً حسنة فى هذا الأمر ؛ يعنون أثراً . والأحسن فى التأويل أن يقال : إن المعنى بالحديث ؛ أن القلوب بحكم الله وقدرته ، يقلبها كيف يشاء . كما قال تعالى « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم »(٣) . وكما يعبر باليـد عن الاحتواء والاقتدار ، فكذلك يعبر بالإصبع عنه . إذ يقول القائل : هـذا مما أتيت عليه براجمى ، واحتوت عليه أصابعى . والمراد بذلك التملك والتمكن من التصرف . وهذا من الأحاديث المؤولة إجماعاً . إذ ما صار أحد من المشبهة إلى إثبات أصابع لله تعالى متولجة فى الصدور ، مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام ، فلا بد من تأويل ذلك . ولعلنا نعود إلى هذا الحديث عند كلامنا فى الصفات فى اليدين فى كتاب « الصفات» إن شاء الله . فهذه جمل من الظواهر ذكرنا وجوه التأويل فيها . ومن حكمها ،

---

(١) فى الأصل : أربعون (٢) فى الأصل : فتنداك

(٣) ٦ : ١١٠

وأحاط علماً بها ، توصل بها إلى أمثالها . ورأينا أن نضرب عن بسط القول فى تأويل المناكير مثل ما يروى « ضحك الجبار حتى بدت نواجذه » ، وهذا لا يكاد يصح . ومن وجد متسعاً فى الكلام ، لم يعجزه تأويله . فإن الضحك لا يتخصص بالتبسم والقهقهة[1] ؛ بل قد يطلق على غيره من المعانى . فيقال : ضحكت الرياض إذا تفتقت أنوارها ، وبدت أزاهيرها . ومن رأى تباشير نجح فى أمر ، حسن منه أن يقال : بهج إلى النجاح ، وضحك فى وجهى . والنواجذ قد تطلق ، والمراد بها غير الأسنان ، فكل ما ظهر وانكشف عن كنه ما يتوقع فيه ، فقد يستعار فيه ظهور النواجذ . ومنه قول القائل :

قوم إذا السرور أبدى ناجذته لهم   طاروا إليه زرافات ووحدانا

فإن قال قائل : فما بال إطلاق الخلق إلى الإشارة نحو السماء بالدعوات ؟ وربما عضدوا سؤالهم ذلك بالحديث المشهور فى السوداء التى سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء . ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ؛ بل قررها / وتقريره صلى الله عليه وسلم نازل منزلة صريح لفظه . ٤٠٤

الجواب عن ذلك أن نقول : أما إشارة الداعين فى دعواهم ، فلا مستروح فيه . فإنا لا نمنع أن يكون العرش وجهته قبلة للدعوات ، وجهة مثبتة لها شرعاً ، وهذا كما أن البيت المحرم قبلة للطواف . ثم لم يدل استقبال جهة البيت فى أصل العبادات بعد الإيمان على تثبيت المعبود بجهة استقبال المصلين ، وكذلك السجود يتخصص بجهة مخصوصة مع الاتفاق على استحالة كون القديم مختصاً بجهة السجود ، وإنما ذلك بجهة لأن الشرع ورد بتخصيص بعض العبادات ببعض الأماكن ، كتخصيص الاعتكاف بالمساجد ، وتخصيص المناسك فى الحج والعمرة ببقاع

---

(١) فى الأصل : القهقه .

متعينة . وكما خصص الشرع بعض العبادات ببعض الأماكن ، فكذلك خصص بعضها باستقبال بعض الجهات .

ثم نقول : هذا لو ساعدناكم على الإطباق على الإشارة ؛ وليس الأمر كما تظنون . فإن المعول فيما يدعى من الخلاف والإجماع على قول العلماء ، وهم أهل الحل والعقد ولا يستمر للمسائل ادعاء إجماعهم فعلا ولا قولا ، إنما يتشبث السائل بعادات لو بحثنا عنها[1] ، لاستندت إلى العوام ، فكيف وقد روى في صحيح الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أعرابياً ، رافعاً يديه نحو السماء ، مبالغاً في رفعهما فزجره عن ذلك . وكان صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الدعاء حيال صدره كاستطعام المسكين . هكذا قاله ابن عباس* ، ووائل بن حُجْر* ، وابن مسعود*

---

(١) في الأصل : عليها .

* ابن عباس (٣ ق هـ — ٦٨ هـ ، ٦١٩ — ٦٨٧ م) .

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي : حبر الأمة ، الصحابي الجليل . ولد بمكة ونشأ في بدء عصر النبوة ، فلازم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه الأحاديث الصحيحة . وكف بصره في آخر عمره ، فسكن الطائف وتوفي بها . له في الصحيحين ١٦٦٠ حديثاً . قال عنه ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن ابن عباس . وقال عمرو بن دينار ما رأيت مجلساً كان أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس . (الأعلام — الزركلي جـ ٢ ص ٥٦٢ سنة ١٩٢٧) .

* وائل بن حجر (... — نحو ٥٠ هـ ... — نحو ٦٧٠ م) الأعلام ٩ : ١١٧

وائل بن حجر الحضرمي القحطاني ، أبو هنيدة : من أقيال حضرموت ، وكان أبوه من ملوكهم . وفي حديث نبوي يرويه المؤرخون : هو بقية أبناء الملوك . وفد على النبي (ص) فرحب به ، وبسط له رداءه فأجلسه معه عليه ؛ وقال اللهم بارك في وائل وولده ، شارك في الفتوح . ونزل الكوفة واستقر بها . وكان له عقب بها . روى عن النبي (ص) أحاديث (انظر أسد الغابة ٥ : ٨١ . البداية والنهاية ٥ : ٧٩) .

* ابن مسعود (... — ٣٢ هـ ، ... — ٦٥٣ م) الأعلام ٢ : ٢٨٠

رضى الله عنهم وغيرهم من نقلة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقد بطل ما قالوه من كل وجه .

وأما حديث السوداء وقول الرسول لها ، وإشارتها نحو السماء ، فسبيل الكلام عليه أن نقول : إنما سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حسبها من عبدة الأوثان ، وقدرها مشركة بالله تعالى . وكان الذى حملها إلى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن إجزائها فى الكفارة إذا عتقت ، فامتحنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستبين أنها من عبدة اللات والعزى ، أم هى من عبدة الرحمن . ثم لم يصدر منها إلا إشارة . ولقد كانت خرساء ، والإشارات / لا ظواهر لها ، ٤٠٥ وإنما الظواهر الألفاظ . ولو قربت الإشارات إلى الألفاظ ، لشابهت محملاتها ، إذ الإشارة تردد بين وجوه من الاحتمالات ، كاللفظة المبهمة ، المشتركة بين وجوه من المعانى .

ثم نقول: لو قلتم إنها عنت بإشارتها : إثبات الجهة لله ، فبم(1) تنكرون على من يزعم أنها أرادت باشارتها أن إلهى من دبّر السماء ورفعها بغير عمد ؟

فإن قيل : فلم خصصت السماء والعالم بأسره مدبر بتدبير الله ؟

قلنا : لو خصص بعض الناطقين استدلاله على الإله ببعض المخلوقات ، لما كان

---

(1) فى الأصل : وبم

=عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلى ، أبو عبد الرحمن : صحابى . من أكابرهم فضلا وعقلا ، وقرباً من رسول الله (ص) وهو من أهل مكه ، ومن السابقين الى الإسلام وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة . وكان خادم رسول الله الأمين ، وصاحب سره ، ورفيقه فى حله وترحاله وغزواته ، يدخل عليه كل وقت ... وولى بعد وفاة النبى (ص) بيت مال الكوفة . ثم قدم المدينة فى خلافة عثمان ، فتوفى فيها عن نحو ستين عاماً .

(انظر البدء والتاريخ ٥ : ٩٨ ، صفوة الصفوة ١ : ١٥٤).

عليه معترض . كيف وقد اشتمل حجاج القرآن فى بعض الآى على تخصيص بعض المخلوقات بالذكر ، فلا معترض إذاً فى مثل ذلك . على أنها ربما علمت أن عبدة الأصنام يسندون تدبير الأرض إلى الأصنام ، وليس فيهم من يعترف بإله السماء . فَعَنَتْ باشارتها مالا يتوهم به تدبير الأصنام لتوضيح أنها ليست من عبدتها .

فإن قال قائل : فما وجه كلامكم فى قوله صلى الله عليه وسلم لها : أين الله ؟

قلنا : فى ذلك وجهان : أحدهما : أنه صلى الله عليه وسلم كلمها على ما قدرها عليه ، وحسبها معتقدة له ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأم جميل : كم تعبدين من إله ؟ قالت خمسة . وإنما يسأل عما يتوقع تعدده . ولا يجوز حمل [كلام] رسول صلى الله عليه وسلم على توقع العدد ، فكذلك لا يحمل سؤاله على توقع المكان . ولكن سلك بمثل هذا الكلام مسلك الإستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد . وهذا نحو قوله تعالى « أين شركائى[1] » ، فليس المراد به تثبيت الشركاء ، ولكن المراد به إستنطاق المشركين بما يخزيهم ويفضحهم على الملأ الأعظم .

على أنا نقول : لا بعد [فى] اطلاق أين ، من غير قصد التعرض المكان اتساعا فى الكلام وتجوزا . إذ قد يقول القائل : أين هذا الحديث من هذا الحديث . وليس القصد منه تباعدهما بمكانين ، وأمثلة ذلك تكثر . فكأنه صلى الله عليه وسلم قال : أين موقع معرفة الله منك ؟ والدليل عليه ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قيل له : أين الله ؟ فقال : ليس لمن أيّن الأينَ أين . وقد يروى ذلك مرفوعا عن علىّ رضى الله عنه / فظهر سقوط استدلالهم . ٤٠٦

فإن قيل . فما وجه العروج بمحمد صلى الله عليه وسلم لو لم يكن فى عروجه أمارته ؟

---

(١) ٣٧ : ١٦

قلنا : هذا مبلغ منكم إلى الكفر بظن ، وتخمين ، وحدس . فإن ما يجوز القرب منه بالذات ، فهو متحد ومتناهي الأقدار ، ولا يجترىء على إعتقاد ذلك بالظنون والتجويزات (١) إلا منهمك فى الجهل .

فنقول : لم زعمتم أن فائدة العروج به ما قلتم ؟ ومن أطلعكم على مراد الله ومعلومه ؟

ثم لو جاز ذلك ، جاز إثبات الإله فى جهة الطور من حيث آثر موسى بقصده ، وأمّه ليسمع كلامه . ثم لم يدل ذلك على كون القديم فى جهة الطور .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه عرج به ليرى ملكوت السموات ، ومواقع الملائكة وعباداتهم ، وما خصصوا به من ضروب الكرامات ، وليرى الجنة والنار ، والأفق الأعلى ، والروحانيين ، وعباد الله الصالحين ، والعرش وحملته إلى غير ذلك مما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فلم قطعتم بحمل العروج على مقصودكم ، والأفعال لا ظواهر لها ؛ بل هى مترددة كما قدرناه فى الإشارة ؟

فإن سألوا عن قوله « ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى »(٢) .

قلنا : ليس فى هذه الآية تصريح بذكر الإله ، وإضافة القرب إليه ، فلم ادعيتم أنه سبحانه وتعالى هو المعنى بمضمون الآية ؟ ولم وصفتم ربكم بالحد والمقدار بتوهم منكم وظن ؟ ثم نقول : لعله صلى الله عليه وسلم قرب من درجة لم يبلغها إلا أرفع الخلائق وأعلاهم شأناً . ثم نقول : الدنو يحمل على القرب والطاعة ، وذكر « قاب قوسين » تأكيداً له . وهو كما حمل قوله : إذا تقرب العبد إلىّ ذراعاً ،

---

(١) فى الأصل : التجوزيات

(٢) ٨ : ٥٣

تقربت منه باعاً ، على قرب الطاعة والرأفة ، فكذلك القول فى هذه الآية . وقد يقول القائل عند ذكره قرب منزلة بعض الأصحاب الملك : إن فلانا مع الملك فى قميص واحد . وليس المراد تحقيق هذه الصورة ؛ بل الغرض إيضاح قرب منزلته ، وقد تتناوءهما الذات ، ويتقاصى بينهما القرار . وهذا كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى[1] بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته ، صرت له سمعاً ، وبصراً ، ويداً ، ومؤيداً ، فبى يسمع، وبى يُبصر. والمراد بذلك إثبات الزلفة والقربة / واقتطاع العبد من ملاحظة الأغيـــار ، وتجريده للاعتصام بذى الجلال . ولا يقف محصل على ما قدمناه ، إلا تهون عليه مدارك التأويلات فى كل ما يسأل عنه . ولكن مما ينبغى أن يلزم اللبيب نفسه أن لا يبدر إلى تأويل كل ما يسأل عنه ؛ حتى تتثبت عنده صحته . فإن الابتدار إلى التأويلات ، اعتراف بتصحيح الحديث ، وليس يحسن فى أدب الشرع الاعتراف بما يجوز أن يكون من المناكير ، والأحاديث المختلقة المدسوسة إلى الجهلة من الزائغين . فإذا ثبت عندك حديث بما تثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار فى تأويله . فقد اشتمل ما قدمناه على إيضاح الأدلة فى تقدس الرب سبحانه وتعالى عن أحكام الجواهر وخصائصها . ولم يبق مما يتعلق به إلا إيضاح الرد على النصارى . وقد جمع القاضى رضى الله عنه فى الرد عليهم قولا واسعاً[2] فى كتاب « التمهيد » وأحال استقصاء القول عليهم فى « النقض الكبير » و « الهداية » على « التمهيد » . ونحن الآن نذكر ما ذكره ، ونزيد على بسط فى المعنى ، وإيجاز فى اللفظ إن شاء الله .

٤٠٧

القول فى الرد على النصارى

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن وجوه الكلام على هؤلاء تحصرها أبواب : منها باب فى الجوهر ومعناه ، وباب فى الأقانيم ؛ وذكر مرادهم بها وإيضاح الرد

---

(١) فى الأصل : إليه   (٢) فى الأصل : أسعا

عليهم فيها ، ومنهـا باب فى ذكر مذاهبم فى الاتحاد ؛ وذكر تذرع اللاهوت بالناسوت ، ومنها باب فى إيضاح الرد عليهم فى إثبات آلهة ، ومنها باب يجمع مسائل مفترقة ، متشعبة عما قدمناه من الأصول والقوانين .

القول فى ذكر مذاهبهم فى تسمية الله جوهراً

قد قدمنا فى صدر الكتاب بما ارتضاه المحققون فى حـد الجوهر وحقيقته ، وذكرنا فى ذلك قولا مقنعاً . وإنما غرضنا الآن تحقيق الرد على النصارى . فأول ما نفاتحهم به أن نقول : للجوهر أحكام : منها تحيزه ، ومنها حمله الأعراض ، ومنها اتصافه بالتعدد والحدود والأقطار ، ومنها جواز مماسته لأمثاله وتآلفه معها ، ومنها جواز عدمه وتحقق حدثه . وهذان الأخيران ، وإن لم يكونا من خواص / الجوهر ، فهما من أحكامه التى يجب تقدس الرب عنها . فإذا ثبتت هذه ٤٠٨ الأحكام ، قلنا للنصارى بعدها : أتثبتون هذه الأحكام للقديم ، أم تثبتون بعضها ؟ فإن أثبتوها أو بعضها ، أقمنا واضح الأدلة فى الرد عليهم . وقد تقدمت هذه الأصول ، ووضحت فيها المقاصد والقواطع من الأدلة ، وليس من مذهب النصارى تحيز القديم وتخصصه بالجهات ، وليس من أصلهم تجويز قبوله للحوادث ، فلا ينازعون أهل الحق فى حكم من الأحكام المقدمة ؛ بل يوافقون على تقدس القديم عن جميعها . وإنمـا الذى يجرهم إليه من أحكام الجواهر ، وإن كانوا لا يلتزمونه ، إثباتهم حلول القديم فى الناسوت على تفصيل نذكره فى باب مفرد بعد ذلك إن شاء الله . فإذا ثبت تنزه القديم وتقدسه عن خصائص الجواهر ، وسمات الحدث لم يبق إلا التناقش فى إثبات إسم ونفيه قولا وإطلاقاً .

فنقول لهم : لم سميتم ربكم جوهراً ؟ أقلتم ذلك متحكمين عن غير دليل ، أم أسندتموه إلى دليل ؟ فإن زعموا أنهم قالوه بغير دليل ، فقـد اعترفوا بأنه لا عصمة معهم ، ولا حجة تعضدهم ، وهذا ما لا يرتضيه صاحب مذهب لنفسه . ولو يسوغ ذلك فى المذاهب ، لاتسع الخرق ، واستوى المحق والمبطل . وأقرب

ما يلزم على ذلك تجويز تلقيب الله تعالى بما له اشتقاق من الألقاب وبما لا اشتقاق له ، وهذا(١) مما لم يصر إليه أحد من مثبتي الصانع . وإن زعموا أنهم قالوا ما قالوه عن دليل ، قسمت عليهم مدارك الأدلة ، وهي تنحصر في قضية عقل ، أو نص كتاب من رسول ، أو إجماع الأئمة عند مثبتيه . هذه هي القواطع من الأدلة .

فإن ادعوا أنهم أثبتوا ما قاله عقلا ، كان ذلك خروجاً منهم عن التحقيق ، فإن العقول لا تدل على إثبات اللغات ، وتثبيت الأسماء وتخصيصها بالمسميات ، وأنها تثبت تواضعاً وإصطلاحاً أو توقيفاً ، ولا يتوصل إليها بقضيــة عقلية . ووضوح ذلك يغني عن الإغراق فيه .

ولا سبيل لهم إلى الاستدلال بكتاب ، إذ ليس في كتابهم إثبات هذا الإسم لله ، فكيف وكتابهم ليس بلغة العرب ! ولم يدّع أحد من النصارى اشتمال الإنجيل على ذلك . والإجماع عندهم / ليس بحجة مقطوع بها ، فلم يبق لهم متعلق . ٤٠٩

فإن قالوا : قد وجــدنا في أدياننا ما إذا ترجم بلغة العرب ، كانت الترجمة جوهراً .

قلنا : لا تبهموا قولكم ، وأوضحوا لنا مذهبكم وأصلكم المقتضي عندكم هذه الترجمة ، فبها يتبين زللكم في الترجمة أو سدادكم .

فإن قالوا : الثابت في ديننا ، المقتضي لهذه الترجمة ، أن القديم قائم بنفسه ، كما أن الجوهر قائم بنفسه ، فاقتضى ذلك له الاتصاف بكونه جوهراً .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه : منها أنه لم يثبت في لغة العرب التعبير عن القائم بالنفس ؛ بالجوهر . ولو عرض ذلك على العرب وأهل اللسان،

(١) في الأصل : وهذا مكررة

لأبوه ، ولم يعترفوا به . فهـذا إذاً خروج عن اللغة من غير إذن وارد في الشرع .

ثم نقول : لأهل الحق وجوه من الكلام في معنى القائم بالنفس . فصار صائرون إلى أن القائم بالنفس هو الموجود ، المستغني عن محل يقوم به ، فعلى ذلك يتحقق القيام بالنفس للجواهر الحادثة ، ولكن لم يكن الجوهر جوهراً لقيامه بنفسه ، كما لم يكن جوهراً لوجوده . وإن كان الوجود لازماً له ، فكذلك القيام بالنفس ، وإن لزم الجواهر ؛ فليس هو المقتضي لكونها جواهر ، كما ليس الوجود مع لزومه مقتضياً ذلك . وعلى النصارى — لعنهم الله — أن يدلوا على أن الجوهر إنما كان جوهراً لقيامه بنفسه ، وهذا ما لا يجدون إليه سبيلا .

فإن قالوا : لم نجد وصفاً يقتضي للجوهر كونه جوهراً إلا القيام بالنفس .

قلنا : لا معنى للرجوع إلى عدم العلم في نفيه للعلم ، ومحصول قولكم إلى ذلك يرجع ، فكأنكم قلتم : من حيث لم يعلم إلا ذلك ، وجب أن يعلم لا شيء سواه . وهـذا تشبث بجهل في انتفاء علم .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن كون الجوهر جوهراً ليس مما يقتضيه وصفاً ، ويعلل بصفة ؟ فبينوا أولا كونه معللا ، ثم ارجعوا بعد ذلك إلى تعيين العلة .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الجوهر إنما كان جوهراً لتحيزه ، أو قبوله للأعراض ، أو نحو ذلك . فلا يجدون إلى الفصل سبيلا . فهذه طريقة / ٤١٠ واحدة في ذكر القائم بالنفس ومعناه .

وذهب بعض أهل الحق إلى أن القائم بالنفس هو الغني المطلق ، وهو الذي ارتضاه الأستاذ أبو اسحاق ، فلا قائم بالنفس عنده إلا الله ، فإنه الذي اتصف بالغنى على الحقيقة ، وتعالى وتقدس عن الافتقار من كل وجـه ، وليس كذلك

الجوهر الحادث . فإن أصل وجوده افتقر إلى القدرة ، واستمرار وجوده يفتقر إلى تجدد البقاء ، فليس تتحقق له صفة القيام بالنفس .

وهذه الطريقة أقرب إلى مأخذ اللغة من الأولى ، فإن العرب إنما تعبر بالقائم بالنفس عن من تقدر فيه استقلال وعدم افتقار . وقد عبر بعض الأئمة عن القائم بالنفس ، فقال : هو الفعال لما يشاء من غير معين . وهذا نص مذهب العرب ، فإنهم يقولون لمن يقدرونه مستبداً بنفسه ، غير محتاج إلى استنصار واستظهار بالأغيار ، وهو قائم بنفسه ، فلا قائم إذا بالنفس إلا الله . فإذا منعناهم من وصف القيام بالنفس شاهداً ، لم يتأت لهم ترتيب صفة الجوهر على القيام بالنفس شاهداً ، ليرتبوا عليه إرتباط الوصفين غائباً .

فإن قالوا : أنتم ، وإن منعتم ما ذكرتموه لفظاً ، فالذى عنيناه من حيث المعنى ، غير منكر .

قلنا : لسنا نخالفكم الآن فى معنى ، وإنما نناقشكم فى عبارة . فإذا صددناكم عنها ، وأوضحنا تحكمكم على اللغة فيها ، فقد استتب معتمدنا . وقد ذكر شيخنا أبو الحسن فى بعض « أماليه » أنه لا معنى للقائم بالنفس شاهداً ولا غائباً . ولا يدل على إثبات ذلك عقل ولا سمع ، ولا معول على ما يتجوز به المتحضرون فى محاوراتهم . فلم يشع فى العرب العاربة القيام بالنفس . ولو رد إلى التحقيق لزم أن يكون قائما بقيام ، فقد بنوا أصلهم على ما لا أصل له .

ثم نقول : لو سلم لكم كل ما ادعيتموه ، فلم تحكمتم فى التسمية مع صحة المعنى ؟ ولم جوزتم ذلك ؟ فهلا جوزتم تسمية الله تعالى سخياً من حيث كان جواداً ، وتسميته فقيها من حيث كان عالما ؟ فقد انسدت عليكم مسالك الكلام من كل وجه.

٤١١ ثم تلزمون/أن تسموا الرب تعالى جسما مع الخروج عن قضية اللغة. فإن قالوا: إنما سميناه جوهرا من حيث وجدنا أهل اللسان يعبرون عن أصل الشيء بالجوهر ، ويسمون

"نسب"(١) الرجل جوهره ، ويعبرون عن جودة أصل الثوب بالجوهر فيقولون: هذا ثوب له جوهر ، يعنون له أصل. والقديم سبحانه وتعالى موصوف بالأقانيم، أصل لها ، فكان جوهراً لذلك .

قلنا : لا نسلم لكم أن الجوهر يعبر به عن الأصل ، بل يعبر به عن خطر الشيء ونفاسته ، أو عن ذاته . ومنه يسمى أثر السيف وفريده جوهراً ، من حيث كانت نفاسة النصل فيه . ومن ذلك سموا بعض الأحجار النفيسة جواهر . ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، وجب أن تسموا القديم أصلا . وهذا ما تأبونه ولا تجوزونه . ثم نقول : الأقانيم عندكم فى حكم الخواص ، وليست أوصافا زائدة على الذات . فلو لزم تسميته جواهراً من حيث كان موصوفا بالأقانيم منعوتا بالخواص ، وجب تسمية العرض جوهراً ، إذ لكل عرض خصائص وصفات نفسية . إذ العلم يتصف بكونه عرضاً علماً ، فليكن أصلا لصفات نفسه ، حتى إذا كان أصلا لها ، كان جوهرا . وهذا ما لا محيص لهم منه .

القول فى الأقانيم وذكر مذاهبهم فيها

مع استقصاء وجوه الرد فيها

اعلموا أيدكم الله أن النصارى مع اختلاف مللهم ونحلهم مجمعون على التثليث ، ومتفقون على صرف التثليث إلى الأقانيم . ونحن الآن نوضح مذهبهم فى الأقانيم .

فمن أصلهم أن الجوهر له ثلاثة أقانيم : الوجود والحياة والعلم . ثم الحياة والعلم عندهم ليسا بوصفين زائدين على الموصوف على خلاف مذاهب أهل الحق فى إثبات الصفات ، بل من أصلهم أن الحياة والعلم صفتان نفسيتان للجوهر . ولو مثلت مذاهبهم بمثال لقيل : الأقانيم عندهم فى حكم الأحوال النفسية عند مثبتى الأحوال . وسنوضح فى كتاب « الصفات » أن مذهب أبى هاشم فى الحياة والعلم،

---

(١) فى الأصل : نشب

نصر مذهب النصارى . فإنه يصرف كون القديم عالما إلى حال ، ويخالف أصحابه حيث صرفوا ذلك إلى نفسه .

٤١٢ ثم نقول : المقتضى الأحوال حال واحدة تقتضى للذات / سائر الأحوال ، وهى أخص أوصاف القديم . وخالف فى ذلك أباه . فإن الجبائى زعم أن أخص أوصاف القديم قدمه ، وأبو هاشم يأبى ذلك .

ثم قالت النصارى فى وجود الجوهر ، أقنوم له . وهذا يخالف مذاهب مثبتى الأحوال من أهل الحق . فانا إذا قلنا بالحال ، لم نجعل الوجود حالا ، بل وجود الشيء نفسه . والمعتزلة فى ذلك اضطراب نذكره فى كتاب « العلل » إن شاء الله تعالى .

ومما يرشدك إلى ماقلناه من أن الأقانيم عندهم ليست فى تقدير المعانى الموجودة، لأن عندهم الوجود منها . ولا يستريب عاقل فى أن وجود الموجود ليس بصفة موجودة زائدة على الموجود . إذ أقل ما يلزم من ذلك أن يكون الموجود وجوداً[1] ثم يتسلسل إلى غير نهاية .

ثم النصارى ربما يعبرون عن الأقانيم بالأب والابن والروح ، ويعنون بالأب الوجود ، وبالإبن المسيح الذى تدرع به اللاهوت، والروح الحياة . وربما يسمون العلم كلمة . فلا تظنوا أنهم يريدون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام عندهم من صفات المعانى . ولكنهم يعبرون بالكلمة عن العلم ، ولا يسمون العلم قبل التدرع والاتحاد بالمسيح ابنا ، بل المسيح عندهم ـ مع ما تدرع به ـ ابن .

ووجوه الرد عليهم تنقسم : فمنها أن نثبت عليهم الصفات بالطرق التى نثبتها على المعتزلة على ما سيأتى إن شاء الله .

---

(١) فى الاصل . وجود .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول لهم : لم خصصتم الأقانيم بالثلاثة ؟ وبم تنكرون على من يقدرها أربعة فصاعدا ؟ ولنا فى هذه الطلبة وجهان : أحدهما : أن نجتزىء بإجمال المطالبة ، ونفوض إليهم إيضاح وجه الاقتصار على الثلاثة ، فلا يجدون فى الخروج عن المطالبة سبيلا .

وأقصى مايلتجئون إليه أن يقولوا : لم نعلم أقنوما رابعاً بعد البحث والنظر وسبر طرائق الغير . وهذا من أوهن ما نعتصم به . وقد أوضحنا غير مرة فساد ذلك ، واستناده إلى محض الدعوى .

وإن قالوا : الأقانيم هى الخواص الواجبة ، والصفات اللازمة . والذى ذكرناه يقع الاستبداد به .

فيقال لهم : هذه / دعوى أيضاً . فلم زعمتم أن الاستبداد يقع بما ذكرتم . ٤١٣
وهذا ينجر عند تحقيق الطلبة إلى الطريقة الأولى . وأقصى ما يقدر عليه الخصم أن يعتصم بعدم علمه . فيقال له : لم دل عدم علمك على ما فيه التنازع ؟

فهذه طريقة الإجمال . وإن أردنا أن نسلك طريقة التفصيل فى الطلبة قلنا : رأيناكم اقتصرتم فى ذكر الأقانيم على الوجود والحياة والعلم ، فما إنكاركم على من يقدر القدرة أقنوما رابعا ؟ وعند ذلك اضطربت آراؤهم ، فلم يتمكنوا من الانفصال .

فما حاولوا به الانفصال أن قالوا : الحياة تجزىء عن القدرة . فيقال لهم : فهلا أجزت عن العلم ؟ فلا يجدون عن ذلك فصلا .

فإن قالوا : الحى قد يخلو عن العلم من كل وجه ، ولا يخلو عن القدرة . وهذا خاف من القول ركيك . فإنه كما يجوز خلو الحى شاهداً عن جميع العلوم ، فكذلك يجوز خلوه عن القدرة .

وقد يبلغ المرتضى ، المدنف هذا المبلغ ، ولا يبقى فيه إقتدار . وهذا الذى

ذكروه(١) قد ناقضوه شاهداً . إذ من أصلهم أن القدرة شاهداً تزيد على الحياة ، وليس منهم من يقول : إن قدرة الواحد منا حياته . فقد بطل ما عولوا عليه .

ولو تعسف متعسف ممن لا يحصل مذهبهم ، وزعم أن الحياة شاهداً هي القدرة ، كان ذلك سبباً منه إلى نفي الأعراض ، وإبطال سبيل إثباتها . فإنا نرى الحي يقدر تارة ، ويعجز أخرى ، كما نراه يتحرك ويسكن . وليس نفي القدرة أولى من نفي الحياة ، وجملة ضروب الأعراض . وهذا لم نذكره قدحاً في مذهبهم ، إذ مذهبهم على التحقيق في الشاهد ما قدمناه .

ثم نقول : الحياة والقدرة مختلف موجبها ككل عرضين مختلفين ، إذ الحياة ليس من خاصتها التعلق بغير المحل الذي قامت به . والقدرة تتعلق بالمقدورات المغايرة لمحالها . وإنما الذي نذكره إشارات إلى الأصول مع إثبات الاختصار ، وتجنب الإغراق . ثم كيف يستقيم ذكر الوجود في الأقانيم ، والمصير إلى أنه صفة للجوهر وليس عين الجوهر ، ممن يجعل القدرة عين الحياة ؟ وهذا تناقض لا خفاء به .

٤١٤ وقد ذكر القاضي وجوهاً في روم النصارى / الانفصال ، وكلها واضحة . ولكنه ذكرها في « التمهيد » لما كان مقصده بالثقة تقريب الأمر ، وتسهيل مدركه على بعض الملوك المجانبين للتعمق في الحقائق .

فما ذكره في الفصل في الحياة والعلم ، لما قيل لهم : هلا جعلتم العلم الحياة ؟ فقالوا : هما مفترقان لاختصاص الحياة بامتناع جريان المبالغة والتفصيل بخلاف العلم . إذ يقال : هذا أعلم من هذا . وهذا الذي ذكروه ينعكس عليهم في القدرة ، إذ المبالغة سائغة فيها وقد صرفوها إلى ما لا تجري المبالغة فيه على زعمهم . وذكر من الطرق فصولا لا يخفى مدركها . فرأينا الإضراب عنها .

والذي عوّل عليه النصارى ، لعنهم الله ، أن قالوا : الأقانيم : هي خواص

---

(١) في الأصل : ذكره

الجوهر ومن حكم الخاصية التى هى صفة النفس ، أن تلزمه ولا تتعداه إلى ما سواه . وقالوا : وهذا محقق فى الوجود الذى عددناه من الأقانيم ، وهو متحقق فى الحياة ، إذ هى مختصة بالجوهر . قالوا : والعلم له اختصاص بالجوهر من حيث كان عالماً به ، والقدرة لا اختصاص لها بالذات ؛ بل تعلقها بغيره . إذ من المستحيل كون الجوهر القديم مقدوراً . وهذا الذى ذكروه عرّى عن التحصيل ، وفساده يتضح من أوجه : منها : أنهم نقضوا عين مذهبهم بما ذكروه . فإنهم زعموا أن القدرة منصرفة إلى الحياة . ثم لما ضاق بهم المسلك قالوا : الحياة مختصة بالجوهر القديم ، بخلاف القدرة . وهذا تصريح منهم بأن القدرة تخالف الحياة وتباينها فى موجبها . فكيف كان ما حكمه التعدى عن الجوهر فى التعلق ، عين ما كان حكمه أن لا يتعدى ؟ وهذا متناقض متهافت لا خفاء به .

ثم نقول هلا قلتم : إن العلم من حيث تعلق بغير الجوهر ، لم يكن أقنوماً له ؟

فإن قالوا : إنما كان أقنوماً ، من حيث كان متعلقاً بالذات ، لا من حيث كان متعلقاً بغيره .

قلنا : فاجعلوا الإبصار أقنوما من حيث يرى الجوهر نفسه ، لا من حيث يتعلق بالأغيار . وهذا ما لا فصل فيه .

ثم كل ما ذكرناه تكلف . فإن الصفة إنما تكون أقنوماً للجوهر ، من حيث تكون خاصية له ، ويكون الجوهر موصوفا بها ، والتعلق بالمتعلقات ؛ ليس مما يقتضيه / العلم للذات . وبيان ذلك : أن العلم إنما كان صفة للجوهر ، من حيث كان الجوهر عالما به ، لا من حيث كان معلوما به . ثم كونه عالما لازم له ، سواء كان عالماً لنفسه ، أو لغيره . والذى يوجب العلم ، من الحكم للذات عند اختصاصه بها ، قياماً عندنا ، أو عند كونه خاصية عندكم ، أن تكون الذات عالماً لا أن تكون معلوماً .

٤١٥

والذى يوضح ذلك أن العلم لو كان صفة المعلوم به ، لوجب أن يكون العلم الحادث صفة للقديم ، من حيث كان معلوماً به . ووجب أن يكون العلم الذى هو أقنوم الجوهر عندكم ، أقنوماً لجملة الحوادث من حيث كانت الحوادث معلومة به . وهذا يناقض مذهبهم . فوضح بما قلناه بطلان ما عولوا عليه .

ثم نقول : لو استمر لكم ما قلتموه ، لزمكم على طرده أن تجعلوا بقاء الجوهر أقنوما رابعاً ، من حيث لزم الجوهر ولم يتعده .

فإن راموا فى ذلك فصلا وقالوا : البقاء نفس الوجود ، كان ما قالوه باطلا . إذ لو كان البقاء وجوداً ، لكان كل موجود باقياً ، حتى يكون الحادث فى أول حال حدوثه باقياً ، من حيث تحقق له الوجود . وهذا ما لا سبيل إليه . ثم كيف يقول ذلك من يجعل الوجود أقنوماً فى حكم الصفة للجوهر ! فإنه إن لم يبعد كون الوجود أقنوماً زائداً على ذات الجوهر ، لم يبعد كون البقاء أقنوماً زائداً على الوجود . وكذلك يلزمهم أن يجعلوا كون الجوهر قائماً بنفسه ، وكونه شيئاً قديماً أقانيم . فإن جميع ما ذكرناه لا يتعداه . ولا جواب لهم عن شىء من ذلك .

وإن ألزمناهم فى تضاعيف الكلام كون الإرادة أقنوماً ، وكون الكلام كذلك ، فزعموا أن الإرادة والكلام حادثان ، جررنا عليهم ما يدل على قدمهما . وأقرب الأمور أن نلزمهم حدث العلم ، كما قالوا بحدث الإرادة . ولو راموا فصلا بينهما ، لم يجدوه . والكلام فى ذلك يطول تتبعه ، وفيما ذكرناه غنية .

وقد أغفلنا فى باب الجوهر كلاماً للنصارى ذكره القاضى ، ولم نزدله إلا لظهوره ، وذلك أنهم قالوا : وجدنا الموجود شاهداً ينقسم إلى : جوهر ، وإلى ما ليس بجوهر . ثم ما ليس بجوهر صفة . فيجب أن يكون كل موجود صفة أو / جوهراً[1] . وربما قالوا معبرين عن هذا المعنى : كل موجود صفة أو موصوف ٤١٦

(١) فى الأصل : جوهر

ثم كل موصوف جوهر . وتمسكوا فى ذلك بالشاهد المحض من غير اعتبار ربط . والاستشهاد بمحض الشاهد على الغائب يجر إلى التعطيل ، والقول بالدهر، إذ طرده يوجب أن يقول القائل : لا موجود إلا وهو حادث ، تمسكا بالشاهد ، ولا طير إلا من بيض ، إلى غير ذلك مما سنوضحه فى كتاب « الصفات » إن شاء الله .

وأقرب ما يلزمهم أن يجعلوا الدهر القديم متحيزاً مختصاً ببعض الأقطار تمسكا بالشاهد ، ويجعلوه قابلا الأعراض رجوعاً إلى محض الوجود . وهذا مما يأباه النصارى . فإن من أصلهم تقديس الإله عن الحدود ، والأقطار ، والجهات ، والغايات ، وقبول الحوادث والأعراض ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

القول فى ذكر مذاهبهم فى الاتحاد

وتدرع اللاهوت بالناسوت ووجوه الرد عليهم فيها

اعلموا عصمكم الله أن أول ما يحتاج إلى تقديمه ذكر مذاهبهم فى الاتحاد ، والتدرع على التفصيل . ولهم فيه مذاهب متباينة ، وهم فيها متقاطعون ، متدابرون ، يكفر بعضهم بعضاً .

والذى صار إليه معظمهم أن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله . وعنوا بالكلمة العلم الذى هو أقنوم الجوهر ؛ فهذا مذهب لفريق منهم .

وصار طائفة من اليعقوبية والنسطورية إلى أن الكلمة خالطت جسد المسيح ومازجته ، كما يمازج الخمر اللبن . وذهب معظم اليعاقبة إلى أن الكلمة انقلبت لحماً ودماً . وذهب الروم فى معنى الاتحاد إلى الاختلاط والامتزاج ، كما قدمناه أولا. غير أنهم زادوا وجهاً فقالوا[1] : مازجت الكلمة المسيح ، ثم صارا شيئاً واحداً. وربما عبروا عن مذهبهم فقالوا : صار الإثنان واحداً ، وصارت الكثرة قلة . وعبروا بالكثرة عن العدد قبل الاختلاط ، وبالقلة عن الإتحاد .

---

(١) فى الأصل : فقالت

وذهب أخلاط من النصارى ، وأشابه من كل ضرب إلى : أن المراد بالإتحاد ، ظهور اللاهوت على الناسوت . ثم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أوجه : ففسر بعضهم الظهور بمثال ذكره ، وقال : إذا قابل الشىء جسما صقيلا ، ظهر على الجسم الصقيل ، ورئى / فيه ، وإن لم ينتقل إليه ولم يحله . قالوا : فهذا معنى ظهور اللاهوت على الناسوت . وضرب بعضهم لذلك مثلا آخر يدانيه فقال : الطابع المنقوش ، إذا اتصل بشمع ، أو بما يضاهيه ، فيظهر نفس الطابع عليه ، وإن لم يحله من الطابع شىء . وربما فسره بعضهم بأن قال : معنى ظهور اللاهوت على المسيح كمعنى استواء الإله عند الإسلاميين على العرش ، مع مصيرهم إلى إحالة المماسة والمحاذاة . فهذه مذاهبهم .

٤١٧

ثم يعبرون عن الإتحاد بالتدرع ، والعبارتان راجعتان إلى محصول واحد . ومأخذ التدرع فى اللغة واضح ، وكأنهم يعتقدون تجوزاً وتحقيقاً اتخاذ اللاهوت جسد المسيح درعا ، تعالى الله عن قولهم . ونحن الآن نتبع جميع مذاهبهم بالنقض والإفساد مستعينين بالله عز وجل .

أما من قال : إن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله . فهذا باطل من أوجه : منها أن نقول لهم : الكلمة التى حلت المسيح على زعمكم ، هل انفصلت عن الجوهر القديم أم هى على الاختصاص به كما قيل الاتحاد بالمسيح ؟ فإن زعموا أنها لم تنفصل عن الجوهر القديم ، فيقال لهم : كيف حلت غير الجوهر القديم مع الاختصاص بالجوهر القديم ؟ !

ونحن نعلم علمَ اضطرار أن المعلوم الواحد إذا كان مختصا بذات ، ولم يزايلها ، فلا يجوز أن يختص بذات أخرى ، لم يكن مختصا بها قبل ، مع بقائه على ما كان عليه ، كيف وقد أعطانا(١) النصارى استحالة قيام العرض بمحلين فصاعدا . فإذا أحالوا ذلك فى الأعراض الحادثة ، فلأن يحيلوه فى الأقنوم القديم أولى . بل إذا

---

(١) فى الأصل : أعطونا .

أحالوه فى العرض ، فإحالته فى صفة النفس أولى ، إذ صفات النفس ألزم ، وهى باستحالة التعدى أخلق وأجدر ، إذ العرض القائم بالمحل ، يجوز تقدير عدمه عنه مع إعادته فى غيره ، ولا يجوز تقدير مزايلة صفة النفس النفسَ .

وربما قررنا هذا القسم من وجه آخر فقلنا : جسد المسيح ، والناسوت منه ، إذا قدّر عاريا عن الكلمة ، ثم حلته الكلمة ، فلا يتقرر ذلك إلا بأن يحدث فيه معنى لم يكن ، أو ينتقل إليه معنى . ويستحيل ثبوت معنى من غير حدوث ولا انتقال . وقد قالت النصارى باستحالة حدوث الكلمة ، واستحالة انتقالها . فبطل/ ماقالوه . ٤١٨

ولو ظن ظان بالنصارى أنهم يزعمون أن الكلمة زالت عن الجوهر القديم ، فهو يخالف مذهبهم . على أنه يلزم على ذلك وجوه من الفساد : أحدها : أن لا يكون الجوهر — بعد مولد عيسى — عالما . وهذا لم يصر إليه أحد منهم ، ويلزم عليه مزايلة صفة النفس للنفس ، إذ الكلمة عندهم صفة نفس للجوهر ، وصفات النفس لا تزول ، إذ لو جاز زوالها ، لجاز زوال صفة الجوهر الحادث ، وهذا ممنوع وفاقا .

ثم يلزم وجها آخر من الاستحالة وهو : أن ينتقل ما لا يقوم بنفسه ، فيلزم من ذلك تجويز انتقال الأعراض ، وذلك يجر إلى جواز قيام الأعراض بالأعراض ، أو إلى جواز انتقال الجواهر من غير أعراض ، وهذا مما أشبعنا القول فيه فى صدر الكتاب . ثم تجويز انتقال الأعراض أقرب من تجويز انتقال صفات الأنفس ، فإن صفة النفس لا توصف ، على حيالها ، بالوجود ، ومالا يوصف بالوجود ، فهو أبعد من الانتقال من العرض المتحقق له وصف الوجود .

ثم قد وافقونا النصارى على امتناع انتقال القديم القائم بالنفس ، وهو الذى سموه جوهراً ، فإذا امتنع انتقال القائم بالنفس ، فلأن يمتنع انتقال صفة نفسه أولى ، فبطل مذهبهم من كل وجه .

ومن أوضح مانستدل به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون إتحاد الحياة بالمسيح ، كما جوزتم اتحاد العلم به ، أم تأبوه ؟ فإن أبوه — وهذا أصلهم — طولبوا بالفصل بين الأقنومين ، فلا يبدون فى امتناع الاتحاد فى أحدهما معنى صحيحاً إلا تحقق مثله فى الذى فيه النزاع ، ولا يخلصهم من الإلزام إلا طرد المنع فى الأقانيم ، أو طرد التجويز فيها .

فإن قالوا : إنما استدللنا على اتحاد العلم بالمسيح لما رأيناه متناثر العلوم ، لا يساهم فيها .

قلنا : سنبطل استشهادكم هذا عند ذكرنا شبهكم فى آخر الباب . على أنا نقول الآن : هل استدللتم على اتحاد الحياة به من حيث انفرد بالإقتدار عندكم على إحياء الموتى ، وخلق طير من طين ، والقدرة عندكم فى حكم الحياة ؟ فهلا تمسكتم بهذا الوجه ؟

ثم نقول : هلا قلتم إن الكلمة ، لما اتحدت بالمسيح ، فلا بد من إتحاد الحياة به ، إذ العلم الذى هو أقنوم الجوهر ، ينبغى أن لا ينفرد عن الحياة التى هى أقنوم الجوهر أيضاً ، وذلك أن العلم / يفتقر إلى الحياة ، ثم يصح أن تشترط فيه الحياة القديمة ؟ ٤١٩

فهذه السبل أقرب إلى طرق النظر مما ذكروه . ومما يجرهم إلى ذلك : وصفهم المسيح بأنه إله ، مع مصيرهم إلى وجوب اتصاف الإله بأقنوم العلم. فهلا قالوا بوجوب اتصافه بأقنوم الحياة ، من حيث اعتقدوا كونه إلهاً ؟ فبطل ما قالوه ، وتبين أنهم لا يجدون مخرجاً عن طلبة من يطالبهم باتحاد الأقانيم الثلاثة بالمسيح ؛ وباتحاد أقنوم واحد غير ما عنيوه . ولا يجد المحقق لمذهب النصارى محصولا عند الفحص والتنقير ، ويلفيها مستندة إلى محض التحكم . وهكذا تجرى فروع الأصل الذى لم يعضد بتحقيق . وسنذكر لهم تمسكا ببعض ظواهر آى القرآن ، وننفصل عنه إن شاء الله .

ومما نتمسك به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون أن تتحد صفة نفس جوهر بعرض ، أو تتحد صفة نفس عرض بجوهر حتى يصير الجوهر فى حكم سواد عند تقدير اتحاد صفة نفس السواد بالجوهر ؟ وكذلك نفرض الأمر على الضد من ذلك ، فإذا أبوه — وهو حقيقة أصلهم — إذ ليس فيهم من يجوز الإتحاد فى صفة أنفس المحدثات ، فيقال لهم : إذا امتنع ذلك فى الحوادث ، مع أنها عرضة التبديلات والتغييرات ، فلأن يمتنع ذلك فى القديم المتعالى عن التبدل والتغيير أولى .

وهذا مالا محيص عنه . فإن راموا فى ذلك فصلا ، وقالوا : حكم العرض يناقض حكم الجوهر ، إذ الجوهر قائم بنفسه ، والعرض لا يقوم بنفسه ، فلما تناقضا فى حكميهما استحال اتحاد صفة أحدهما بالآخر . وهذا الذى ذكروه لا محصول له . فإنا لم نلزمهم أن يأخذ الجوهر صفة العرض فى أن لا يقوم بنفسه ، مع بقائه على صفة فى القيام بالنفس . فإنا لو ألزمنا ذلك لتناقض أن يقوم بنفسه ، ولا يقوم به . وإنما الذى ألزمناهم : أن يأخذ الجوهر حكم السواد فى كونه سوادا ، وليس يتحقق فى ذلك من التناقض ما ذكروه .

فإن قالوا لواحد : حكم السواد فى كونه سوادا ، يوجب أن يكون فى حكم السواد من كل وجه .

قلنا : يلزمكم على طرد ذلك أن تقولوا : إذا اتحد العلم بالمسيح ، وجب أن تتحد به الأقانيم كلها ، فإنها صفات الجوهر القديم وخواصه . وهى لا تتبعض ثبوتاً وانتفاء .

والذى /يقرب الحق فى ذلك : أنه إن تحقق بُعْد حكم الجوهر عن حكم السواد، ٤٢٠ فلأن يتحقق ذلك فى حكم الناسوت واللاهوت أولى . وجملة القول فى ذلك : أن اللاهوت يخالف الناسوت ، كما يخالف الجوهر العرض . وقد قدمنا فى كتاب « التماثل والاختلاف » أن المختلفين من وجه ، مختلفان من كل وجه . فإذا

امتنع اتصاف حادث بصفة نفس حادث يخالفه ، فيجب أن يمتنع ذلك فى الحادث القديم .

ومما ألزمهم القاضى فى مجارى كلامه أن قال : لوجاز اتحاد أقنوم الجوهر القديم بالناسوت ، لوجب ان يجوز إتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم . وهذا ما لا يجدون فيه فصلا . وأقصى ما يؤثر عنهم فى ذلك أن قالوا : لو اتحدت صفة حادث بالجوهر القديم ، لاقتضى انتقاصه . وإذا إتحد أقنوم الجوهر بالناسوت، اقتضى تشريفه، ولا بعد فى تشريف الناسوت ، وإنما البعد فى انتقاص الجوهر .

وهذا الذى قالوه ساقط من أوجه : أقربها : أن مضاهاة الناسوت اللاهوت فى صفة الكمال ، والاتصاف بالإلهية مستحيل ، كاستحالة مضاهاة القديم الحادث فى صفة النقص .

ثم نقول : إن وجب إنتقاص الجوهر باتحاد صفة نفسه بحادث به ، وجب انتقاص الأقنوم باتحاده بحادث ، فإن لم يجب ذلك فى أحد الطرفين ، لم يجب فى الثانى . ثم نقول : الجوهر المخصوص بالأقانيم ، لا تثبت له الإلهية عندكم على ما سنوضحه إن شاء الله . فإذا لم يتصف بالإلهية ، مع اختصاصه بالأقانيم ، وجب أن لا ينتقص ، وإن اتحدت به صفة لحادث ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

ومما يصعب موقعه عليهم أن يقال لهم : قد ثبت من أصلكم اتحاد الكلمة بغير المسيح ، وكل ما يدل على امتناع ذلك فى غير المسيح ، يدل على امتناعه فى المسيح. ولهم فى ذلك اضطراب : فمنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئى ، يعنون المسيح . ثم المسيح تولج فى الإنسان العام الكلى . ومنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الكلى . وسنعقد فى ذلك مسألة ، نوضح فيها تناقضهم .

فهذه جمل كافية فى الرد على من قال بحلول الكلمة المسيح . فأما الذين قالوا بالاختلاط والامتزاج ، وتمثلوا بمخالطة الخمر اللبن ، فكل ما قدمناه رداً على

الأولين ، فمورد / على هؤلاء . إذ ما يدل على امتناع الحلول فى الأقنوم ، فهو ٤٢١
بالدلالة على امتناع الامتزاج والاختلاط أولى .

ثم نخصص هؤلاء بأن نقول : الاختلاط إنما يتحقق على ما ذكرتموه بين الأجرام والأجسام ، والأقنوم ليس بجرم ولا حجم ، بل لا يتخصص بوصف الوجود على التفريد والتحديد . فكيف يتصور مخالطته الأجسام ؟

ووضوح ذلك ، يغنى عن كشفه . ثم نقول لهم : لا معنى للاختلاط عندنا أكثر من التجاور . والتجاور ليس يتحقق إلا بين متحيزين ، مختصين بجهتين ، جهة كل واحد ، منقطع الآخر . فإن أرادوا بالاختلاط فى ذلك مذهباً وحجاجاً ، فقد صرحوا بتحيز القديم . وقد قدمنا فى الرد على القائلين بالتحيز ما فيه مقنع . وإن عنوا بالاختلاط تداخل الأجسام ، على ما صار إليه النظّام ، فقد قدمنا من الرد عليه ما فيه اقتناع . وإن لم يفسروا الاختلاط بالمجاورة ، وتدانى الذوات ، ولا بالتداخل ، ولم يفسروه أيضاً بالحلول ، كما حكيناه عن المتقدمين ، فلا يبقى للعبارة التى أطلقوها محصول فى الكلام على المذاهب بالرد والقبول ، فرع لفهمها ، والإحاطة بها .

وإن ذكروا معنى صحيحاً ، وزعموا أنهم عنوه بالاختلاط نقل منهم المعنى ، ونوقشوا فى العبارة .

ومما تمسك به القاضى رداً على هؤلاء ، أن قال : ما خالط جوهراً أو جواهر بعد أن لم يكن مخالطاً ، فذلك دال على حدثه . فإن الذى توصلنا به إلى العلم بحدث الجواهر ، أنا رأيناها متجاورة ومتباعدة . فعرفنا أنها لا تخلو عن الحوادث . والذى قاله النصارى ، يجرهم إلى القول بحدث الأقنوم ، أو إلى القدح فى دلالة حدث الجواهر . فإن راغوا ولم يثبتوا حقيقة الاتصال ، رجعوا فى ذكر معنى الاختلاط . وقد سبرت مذاهبهم فرجعت — مع اختلافها — إلى الحلول ، كما قدمنا ذكره .

فأما الذين قالوا : الكلمة انقلبت لحماً ودماً ، فكل ما قدمناه من الأدلة يعود

على هؤلاء . فإن الدال على امتناع حلول صفة النفس ، دال على استحالة انقلابها.
فلا معنى لتكرار ما سبق .

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب ، وافقوا إخوانهم فى الاختلاط أولا ، ثم
٤٢٢ زادوا /عليهم بالانقلاب . وكل ما دل على امتناع الاختلاط ، يعود على هؤلاء .

ثم نقول لهم : أتجوزون انقلاب الجوهر عرضاً ، وانقلاب العرض جوهرا؟
فإن أبوه وامتنعوا منه ، وهو أصلهم ، قيل لهم : إذا امتنع ذلك فلأن يمتنع
انقلاب الأقنوم لحما أولى . ثم نقول : إذا قام العلم بالواحد منا ، فينبغى أن ينقلب لحماً ؛
بل هذا أقرب وأولى ، ولا مخلص لهم عن شىء من ذلك .

ثم يقال لهم : جوزوا انقلاب اللحم أقنوما ، كما جوزتم انقلاب
اللا أقنوم لحما .

ثم يقال لهم : أليس اللحم كان لحماً ، قبل تقدير اتحاد الكلمة به ، فما معنى
انقلاب الكلمة إلى اللحم ؟ فإن أرادوا بذلك أنه صار عين ذلك اللحم ، فلقد كان عينه
قبل ذلك ، فلا معنى لانقلاب شىء إليه من غير زيادة . وليس من أصلهم أن
الأقنوم انقلب لحما زائداً ، وانضم إلى لحم المسيح ، فلا معنى لمصير الأقنوم لحما
إلا أن يقدر انتفاؤه مع بقاء اللحم لحما ، فتدبروه .

ولا يتحصل من مذاهبهم إلا الحلول المقدم . ومما يطالبون به أن يقال لهم :
كما أطلقتم انقلاب الأقنوم لحما ، فاطلقوا انقلابه حادثا ، مفتتح الوجود . والذى
يحصل القول فى ذلك : أن لحم المسيح حادث ، وصار عين أقنومه(١) مثل عين لحمه ،
يجب أن يكون حادثا على الضرورة . وإن امتنعوا من كون لحمه حادثا ، انجروا
إلى الدهر ، ونقضوا دلالات حدث العالم . فإن جملة دلالات حدث العالم ، كانت

---

(١) غير واضحة فى الأصل

متحققة فى جسد المسيح عليه السلام وشبحه فإما التزام قدم كل جوهر والقطع فى دلالات حدثها ، وإما القطع بحدث المسيح .

وأما ما صار إليه الروم من أن الأقنوم والمسيح صارا شيئا واحداً ، فكل ماقدمناه فى الرد على الأولين رداً عليهم . وما رددنا به على القائلين على الاختلاط ، رداً على هؤلاء . فإنهم قالوا بالاختلاط ، ثم حكموا بالاتحاد بعده .

ثم نقول : المصير إلى أن الاثنين صارا واحداً ، ولم يعدم واحد منهما ، خارج عن ضرورة العقل . ولو جاز ذلك ، جاز إتحاد جوهرين من غير أن يعدم أحدهما ، وجاز إتحاد عرضين قائمين بمحل واحد ، وهذا يجر إلى أن العرق الباسق نواة إتحاداً من غير عدم . وأقرب ما يلزم على ذلك أن لا نستبعد / من أصحاب ٤٢٣ العنصر ما قالوه من إتحاده فى الأزل ، مع تعدده من غير مزيد فيما لا يزال .

ثم نقول لهؤلاء : الأقنوم فى حكم المخالفة للجوهر ، ومصير المختلفين واحد محال . فإن ذلك يؤدى إلى نفى اختلافهما . والذى يوضح ذلك : أنه لو لزم من اتحاد الكلمة بالمسيح مصيرهما شيئاً واحداً ، فيلزم من إختصاص الأقانيم بالجوهر — على أقصى ما يقدر فى الاختصاص — أن تتحد . فإذا لم تتحد الأقانيم مع اختصاصها بالجوهر ، فلأن لا تتحد مع الناسوت أولى . ولا يخلصهم من ذلك إلا إبطال التثليث ، والمصير إلى الاتحاد طرداً للباب ، وأما إبطال الاتحاد الذى اعتقدوه فى الكلمة والمسيح . وإن رجعوا فى تفسير الاتحاد إلى اختصاص الأقنوم بالناسوت ، وأن الأقنوم لا ينفرد بوجود على حياله ، فقد عادوا إلى مذاهب أصحاب الحلول . ولا نظن أنهم يعودون إلى ذلك أبداً ، بل من معتقد الروم الاتحاد الحقيق . فهذه جمل تقع فى الرد على هؤلاء ، فحذفنا منها بعض ما بسطه القاضى ، وزدنا على المعانى من سائر كلامه وكلام غيره .

وأما القائلون بالظهور ، والمتمثلون بما يظهر على الأجسام الصقيلة ، فيبعدون عن التحصيل . وذلك أنا نقول لهم : أرباب العقول ، فيما نرى ، عند

مقابلتهم الأجسام الصقيلة ، على ثلاثة مذاهب . فالذى نرتضيه : أن الناظر فى الجسم الصقيل ، إنما يرى نفسه على مجرى العادة ، ولم يحدث فى المرآة أمر لم يكن. وصار المعتزلة إلى قريب من ذلك ، غير أنهم زعموا : أن الرائى يرى نفسه بانعكاس الأشعة إلى مبعثها من ناظر العين ، على ما سنبسط القول فى ذلك فى الإدراكات إن شاء الله. ولم يصر واحد من القسس إلى تغير المرآة ، وتبدل صفتها، بل أجمعوا على أنها على ما كانت عليه . إنما الرائى رأى ما لم يكن رآه قبل . فإن جريتم على هذا القياس ، فاحكموا بأن المسيح ، مع ظهور الكلمة عليه ، كهوَ إذ[ا] لم تظهر عليه .

وصار صائرون من المائلين إلى الطبع والفلسفة إلى أن ما يقابل الصقيل ، منطبع. فتصور بما لا يكترث هؤلاء ، بأن يقولوا : وجد فى المرآة ما لم يكن . فإن أنتم سلكتم هذه الطريقة فقد / عدتم إلى مذهب إخوانكم ، وحكمتم بحلول الكلمة فى فى ذات المسيح ، فلم يستقر لهؤلاء مذهب . ثم لو كان ما قالوه ظهوراً محضاً ، من غير اتصاف المسيح به ، فينبغى أن لا يثبت للمسيح صفة الإلهية(١) على مقتضى أصلهم . وهم مجمعون على أن المسيح إله ، ونحن نعلم أن المرآة ، إذا ظهر عليها على زعمكم إنسان ، لا يصير إنسانا . فكيف كان المسيح إلها مخترعا ، محييا ، مميتا ، ومعلوم أن المرآة لا تكتسب حكما من أحكام ما ظهر عليها ؟ فاضمحل أصلهم وتلاشى . ثم لم كانت الكلمة بالظهور أولى من الروح ، أو الأب ، أو الجوهر نفسه ؟ فلا يجدون فى ذلك فصلا . والرد على المتمثلين بالطابع والخاتم يضاهى الرد على هؤلاء . ٤٢٤

على أنه لا يظهر فى الشمع خدش الطابع ، ونقش الخاتم أبداً ، بل إن كان كان نقش الطابع حروفاً(٢) ثابتة ورسوماً (٣) ناشزة ، فإذا تحامل بها المتحامل

---

(١) فى الأصل : اللاهية
(٢) في الأصل : حروف
(٣) فى الأصل : رسوم

على الشمع ، غاص ما نشز من الخاتم فى الشمع ، وانخرط فى الشمع أشباه الأخاديد ، وإن كان نقش الخاتم احتفاراً ، كان نقش الشمع ناشزاً . وكل ذلك تكلف ، وفيما قدمناه غنية .

فأما الذين فسروا الظهور بقريب من مذاهب الإسلاميين فى إستواء الله على العرش ، فقد أبعدوا النجعة ، وطمعوا فى غير مطمع . فإن المعنى بالإستواء عند ذوى التحقيق : القهر ، والاقتدار ، وعلو القدر . فإن فسرو الظهور على عيسى بذلك ، فلا اختصاص له إذاً ، إلا أن يخصص بالذكر تشريفاً ، كما جرى ذلك فى العرش ونحوه ، ولا نراهم يخبرون بذلك . ومن حمل الاستواء ، من المنتمين إلى فئتنا ، على المحاذاة أو المماسة — تعالى الله عن قولهم — فهو يخالف مذهب النصارى . فليس لهم استرواح إلى شيء من ذلك ، فاعلموه .

شبهة النصارى فى الاتحاد

محصول قولهم ، وإن كثرت العبارات ، يؤول ويرجع إلى ما ظهر على عيسى عليه السلام من الآيات والمعجزات . فيقولون : لما اختص عيسى ، من بين كافة الناس بإبراء الأكمه ، والأبرص ، والإنباء عن الغيوب ، وإحياء الموتى ، وكانت هذه الأشياء تقع على حسب قصده واختياره ، وعلى موجب مراده وارتياده ، كما كانت (١) سائر أفعاله واقعة عن إقتداره وإيثاره ، وإنما / استبان ذلك من حيث وقعت على حسب اختياره . ولو جاز المصير إلى أن الآيات الواقعة على حسب القصد والاختيار ، لم تكن من فعله ، لجاز إدعاء ذلك فى سائر الأفعال المعتادة . فإذا بنوا عند أنفسهم بهذه الطريقة ، أن الآيات ، وخوارق العادات ، كانت من فعله ، رتبوا عليه مرامهم وقالوا : قد أعطيتمونا أن إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وليس من قبيل مقدورات البشر ، فيجب أن يكون المقتدر ٤٢٥

(١) فى الأصل : كان

عليها متصفاً باللاهوت . وهذا الذى ذكروه وإن احتوى على جميع شبههم ، فلا محصول له ، وهو متركب من الدواعى المحضة .

وأما قولهم : إن الآيات كانت تظهر على حسب قصده . فهذا سديد لامناقشة فيه ، وبه تتميز المعجزات عندنا من الكرامات على بعض التفاصيل .

وأما الذى رتبوا على ذلك ، من إدعاء كونها مقدورة له ،ففيه التنازع . وذلك أنا نقول أولا :ما كان ، صلوات الله عليه ،يظهر شيئاً من الآيات ،حتى يبتهل إلى الله عز وجل ، ولا يألوا فى الرغبة إليه جهداً ، حتى يظهر الله ما سأل بعد إلحافه فى السؤال ،وإحفائه فيه . وصح عندنا فى الأقاصيص أنه ، صلوات الله عليه ، كان يقدم على مايريد إظهاره ، من إحياء الموتى، صلاة لله تعالى، يخنع فيها ويخضع، ويسمى الله بما علّمه الله . فإن ادعى النصارى أنه كان يظهر هذه الآيات من تلقاء نفسه ، وأنه كان لا يسأل الله إظهارها ، بل كان يستقل ، ويستبد بنفسه ؛ فهم منازعون فيما إدعوه أشد المنازعة . وإن اعترفوا بما قلناه ، فقد سقط حجاجهم بقولهم : إنه كان يحدث الآيات بنفسه .

ثم نقول : لو سلم لكم مسلم جدلا ، ظهور الآيات منه من غير مسئلة ورغبة إلى الله ، فليس فيه معتصم . فإن وقوع الشىء على حسب قصد الإنسان واختياره ، لا يدل على كونه من فعله عندنا ، ولذلك صرنا إلى أن من دفع حجراً ، حتى تنهد من علو إلى سفل ، فقد وقع ذلك على حسب قصده ، وليس ذلك من فعله ، ولا من مقدراته . وكذلك القول فى جملة ماوصفه بعض الناس بالتولد ، وكذلك الشبعُ والرىّ يحصلان على حسب القصد / ، وليسا من مقدورات البشر . ٤٢٦ وكذلك القول فى إثبات كثير من الألوان . وسنوضح هذا الفصل فى خلق الأعمال إن شاء الله تعالى .

والذى قالوه من أن ذلك يورث ريباً وتشككا فى الأفعال المعتادة ، إذ إنما تتميز الأفعال المقدورة عن غيرها ، بوقوع المقدورة على حسب القصد ، فهذا

مردود أيضا . فإنا لانقول إن المقدور يتميز عن غيره بوقوعه على حسب القصد ، إذ قد يقع الفعل مقدوراً من الساهى ، والنائم ، والبهائم من غير قصد واختيار .

ثم الذى يقطع دابرهم ، ويحسم تشغيبهم ، أن نقول : طرد كلامكم ، يوجب عليكم أن موسى عليه السلام إله ، من حيث كانت الآيات تصدر منه حسب قصده واختياره . فإن أنكروا من أمر موسى عليه السلام شيئاً ، انعكس عليهم مثل ذلك فى أمر عيسى عليه السلام . وإن ادعوا أنه كان يفعل ذلك مبتهلا إلى الله تعالى ، أو إلى عيسى ، لم يسلموا من قـلب ذلك عليهم .

ومما يتمسكون به أن قالوا : قد وافقتمونا على أن عيسى كلمة الله ، ونطق بذلك كتابكم ، فإنه قال تعالى : «إنما المسيح عيسى بن مريم ، رسول الله وكلمته ، ألقاها إلى مريم وروح منه[1]» . ثم قالوا : وهذا نص مذهبنا ، وعضدوا ذلك بأن قالوا : الكلمة قديمة عندكم ، إذ الكلمة فى معنى الكلام ، والكلام عندكم قديم .

قلنا : لا ننازعكم فى تسمية كلمة ، ولكن من أين لكم قدمها ، وبم تنكرون على من يزعم أن الكلمة ليست فى معنى الكلام ، وإنما المراد بها الآية ؟ والآيات عندنا تسمى كلمات ، وهو المعنى بقوله « ما نفدت كلمات الله[2] » معناه : مانفدت آيات الله ، وبدائع مقدوراته سبحانه وتعالى . وهذه الآية يترجمها قوله تعالى « وجعلناها وابنها آية للعالمين[3] » .

وسبيل تحصيل القول : أن نقسم الكلام عليهم فنقول : أنتم لاتخلون : إما أن تستدلوا بقضية عقل ، أو تتمسكوا بظاهر آية من القرآن . فإن استدللتم بقضية عقل ، سقط استدلالكم فى أوجى مايقدر ، إذ نازعناكم فى كون الكلمة قديمة . وإن كان مسلككم بظاهر الآية ، فهو إلزام وليس باستدلال . ثم لنا فى تأويل قوله تعالى « وكلمته

---

(١) ١٧١ : ٤ (٢) ٢٧ : ٣١

(٣) ٩١ : ٢١

٤٢٧ ألقاها إلى مريم[1] ، وجهان بعد تقديم أصل ، وهو/ أن الكلمة لو حملت على ما قلتموه واعتقدتموه ، لما قضت الآية ، فإن مفتتحها يدل على تفريعهم ، وتوبيخهم وزجرهم عن غلوهم فى دينهم . فإنه تعالى قال « يأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق[2] » . فلو أراد تعالى بذكر الكلمة ما ظنوه ، لكان مثبتاً فى سياق الكلام ما وبخ به فى إبتدائها ، وهذا ما لا يلتبس على لبيب .

ثم فى التأويل وجهان : أحدهما : أن الكلمة بمعنى الآية كما قدمناه . والآخر : أن المعنى بالقاء الكلمة إلى مريم ، تكوينه سبحانه وتعالى ابنها عند قوله « كن » . والمقصود من الآية أنه اخترعه الله تعالى بدئا ، وكوّنه من غير والد ، وقال له كن فكان .

فهذا تفسير القاء الكلمة إلى مريم . ويوضح ذلك قوله تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم، خلقه من تراب ثم قال له كن[3] » . فهذا تفسير الكلمة ، والقاؤها إلى مريم ؛ ظاهر التأويل ، إذ كل أمر اتصل بمأمور ، فهو ملقى إليه من حيث إتصل به فهماً وعلماً .

ومما يتشبثون به كثيراً قوله تعالى: «فنفخنا فيها[4] من روحنا[5]». ولا مستروح لهم فى هذه الآية ، لا استدلالا ، ولا إلزاماً ، إذ ليس من أصلهم أن الروح حلّ المسيح ، وإنما حلّه عندهم العلم ، وهو الكلمة ، والروح عندهم هو الحياة . وإن سمى العلم به ، كان تجوزا ، نازلا منزلة تسمية العالم روحانيا . ثم تأويل الاية سهل المدرك . والروح ترد على معان : فقد ترد فى القرآن ، والمراد به الوحى ، وهو المعنى بقوله « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا[6] » . وترد والمراد به ، جبريل ، وهو المعنى بروح القدس . والروح أيضاً اسم ملك يصف[7] الملائكة

(١) ١٧١ : ٤
(٢) ١٧١ : ٤
(٣) ٥٩ : ٣
(٤) فى الأصل : فيه
(٥) ٩١ : ٢١
(٦) ٥٢ : ٤٢
(٧) فى الأصل : يقف

يوم القيامة صفاً ، وهو بنفسه يوازيهم . وقد فسر كثير من المفسرين بذلك قوله تعالى « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً[1] » . وقد ترد الروح ، والمراد به أرواح الأشخاص ، وهو المراد بقوله تعالى « قل الروح من أمر ربى[2] » . فإذا كان اللفظ متردداً بين معان ، فلا نسوغ الاسترواح إلى ظاهره إلا مع إقترانه بما يفسره ، وكل مفتقر إلى التفسير ، لا يستدل بظاهره . ثم لا امتناع ، بعد سقوط وضوح الاستدلال ، فى حمل الروح على أرواح الأشخاص والأشباح . ووجه إضافته إلى الله تعالى فى قوله « من روحنا » التشريف والتكريم ، على ما قدمناه عند ذكرنا تأويل الظواهر .

وأما قوله تعالى « وأيدناه بروح القدس[3] » فهو جبريل عليه السلام ، وكان يأتى / عيسى ويؤيده ، ويسدده . فقد سقط ما تمسكوا به من كل وجه . وربما ٤٢٨ يتمسكون بفصول ، ويزعمون أنها من الإنجيل ، وسنذكر فيها فصلا ، ونذكر ما يدل عليهم مما يعترفون به من الإنجيل .

القول فى ذكر مذاهبهم

فى الجوهر ومغايرته الأقانيم

اختلفت النصارى فى الجوهر والأقانيم . فزعم اليعقوبية والنسطورية أن الجوهر ليس بغير الأقانيم ، ثم اختلفوا ، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر : هو الأقانيم . وإليه مَيْلُ الدهماء منهم . وزعم آخرون أن الجوهر لا يقال إنه غير الأقانيم ، ولا يقال إنه هى . وزعموا أنهم جروا فى ذلك مجرى مثبتى الصفات حيث قالوا : إن الصفات ليست غير الذات ، ولا يقال إنها هى . وذهب الروم وهم الملكية إلى أن الجوهر غير الأقانيم . ثم لهم خبط واضطراب فى مخالفة الجوهر الأقانيم ،

---

(١) ٧٨ : ٣٨ (٢) ١٧ : ٨٥

(٣) ٢ : ٨٧

وموافقته لها ، ونحن نعقد فى هذا الباب فصلا ، ونبدأ الآن بالرد على اليعقوبية والنسطورية .

فأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر ، هو الأقانيم . فقد خرجوا عن المعقول ، وجحدوا الضرورة . فإن الأقانيم مختلفة عندهم ، لا تسد الروح مسد الكلمة ، ولا يسد الأب مسد الابن . والجوهر ، فى نفسه ، لا يختلف . قالوا : خد الذى لا يتصور فيه الاختلاف ، كيف يكون غير المختلفات ؟ وكيف يكون المتحد متعدداً ، والذى لا يختلف مختلفاً ؟

والذى يوضح ذلك ، أن الكلمة اتحدت بالمسيح عندهم دون الجوهر ، فلو كان الجوهر عين الكلمة ، فكان متحداً بالمسيح ، من حيث اتحدت به الكلمة ، أو كانت الكلمة غير متحدة بالمسيح ، من حيث لم يتحد به الجوهر . ولا مزية فى التناقض على قول من يقول : الكلمة ليست هى الروح ، والجوهر عين الكلمة والروح ، وإذا كان الجوهر كلمة ، كانت الكلمة جوهراً ، فيلزم أن تكون الكلمة روحاً ، ولا تكون روحاً . وهذا مبلغ من الجهل لا يبوء به عاقل .

وأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر لا يقال فيه إنه غير الأقانيم ، ولا عينها ، فالكلام على هؤلاء يترتب على مسائلتهم عن معتقدهم فى الأقانيم مع الجوهر . فنقول : لاشك أنكم تحكمون بأن الجوهر موجود ، قديم ، فما قولكم فى الأقانيم؟ أهى موجودات زائدة على ذات الجوهر ، أم لا توصف الأقانيم بالوجود ، ولا بالعدم تشبيهاً لها بالأحوال /عند مثبتيها ؟ ٤٢٩

فإن زعموا أن الأقانيم موجودة ، وأنها مع الجوهر أربعة موجودات ، غير أنهم مع الاعتراف بذلك ، منعوا من إطلاق المغايرة ، فهذا قريب . إذ حملهم على الامتناع من المغايرة إنباؤها عن جواز العدم كما قدمناه فى باب التغاير . غير أنهم يلزمهم مالا قبل لهم منه وهو ابطال التثليث وإثبات التربيع . فإنه إذا ثبت الوجود لأربعة فقد زال التثليث .

ويقال لهم : إذا جعلتم كل أقنوم إلهاً ، فهلا جعلتم الجوهر إلهاً ؟ وهذا ما لا محيص لهم عنه . وإن اعترفوا بذلك ، زيغوا وانسلوا من النصرانية . والنصارى على اختلاف مللهم مجمعون على التثليث . فهذا لو زعموا أن الأقانيم موجودات . فإن زعموا أنها لا توصف بالوجود ونزلوها منزلة الأحوال ، قلنا : عليهم طرق ، أقربها مأخذاً نفي الأحوال . فإذا سددنا عليهم طرق إثبات الأحوال، بطل كل ما عولوا عليه ، وصدهم عن إثبات الأحوال هين مع إنكارهم كون القيام بالنفس حالا ، وكذلك قولهم في السمع ، والبصر ، والبقاء ، والقدم، وكل ما يحيل كون هذه الأشياء أحوالا ، فهو متحقق في الأقانيم التي ذكروها . وسنذكر في رد الأحوال وإثباتها قولا مقنعاً في كتاب « الصفات » إن شاء الله تعالى . فهذه طريقة .

ولنا أن نقول : إن منعتم كون الجوهر غير الأقانيم ، وقدر استقامة ذلك لكم ، فما قولكم في كل أقنوم مع الأقنوم الآخر ؟ فإن زعموا أنهما متغايران، فقد هدموا ما بنوا ونقضوا ما استبنوا . فإن الأقانيم لا تتصف بالوجود في ذواتها ، فكيف تتصف بالتغاير ؟ وإن لم يبعد ذلك ، فلئن لا يبعد التغاير بين الجوهر والأقنوم أولى . فإنه إذا تغاير معلومان ، غير موصوفين بالوجود ، فلأن يمتنع أن يغاير موجود معلق ما لا يوصف بالوجود [أولى] . وإن زعموا أن الأقانيم لا تتغاير ، فقد قاربوا . ولكن يقال لهم : الأقانيم مع امتناع تغايرها ، تثبت وتوضح بأنها ثلاثة ، فما المانع من عد الجواهر رابعاً له ، وإن لم يكن مغايراً لها ؟ وهذا مالا محيص منه إلى النباذ(١) . وإن عادوا إلى الجهالة الأولى ، وزعموا أن الجوهر عين الأقانيم ، عدنا لهم ، وأوضحنا إفتضاحهم .

فإن قالوا : قولنا فيما ألزمتمونا ، كقولكم في الجوهر / وأحواله ، إذا أثبتم الأحوال . ٤٣٠

---

(١) لعلها : التنابذ .

قلنا : إن رضيتم بذلك حكماً خصمتم . وذلك أنا إذا أثبتنا الأحوال ، فيتصف الجوهر مع أحواله بأنها معلومات ، ولا يتحاشا من عد الأحوال . ثم إذا لم يستبعد ذلك فى الأحوال ، لم يستبعد فى الجوهر الموجود . فإذا وصفنا الجوهر بثلاثة من الأحوال ، لم يبعد أن يكون الجوهر معها أربعة . بل الجوهر أولى بالعد من أحواله . ولو امتنع ممتنع من العد ، فنمتنع عن تعدد الأحوال دون الذوات . فأما المصير إلى عد الأحوال ، والامتناع من عد الجوهر ، فهو قلب للحقائق ، وتمسك بما يناقضها . فإن الذات الثابتة ، الموصوفة بالأحوال ، المنعوتة بالوجود ، [أولى] بالعد من الأحوال التى لا تتصف على حيالها بالوجود . فقد وضح بطلان مذاهبهم ، واضطراب مطالبهم من كل وجه ، واستبان أنه لا مستروح لهم فى مذاهب مثبتى الأحوال .

ومما ينبغى أن لا يغفل المحصل عنه فى مجارى كلامه ، أن يقول . ما يحصل من مذهبكم ، أن الأقنوم لا يتصف بالوجود ، ثم وصفتموه بكونه علماً ، حياة ، وهذا خروج عن قضية التحقيق . فإن ما ثبت له وصف عام ، ووصف خاص ، فمن المستحيل ثبوت الوصف الخاص مع انتفاء العام . وإيضاح ذلك أن كل حادث لما اتصف بالوجود والحدوث ، وكان الحدوث أخص من الوجود ، فاستحال ثبوت الحدوث دون الوجود ، وإن لم يستحل على الجملة ثبوت الوجود دون الحدوث . وكذلك السواد اتصف بكونه سواداً وكونه لونا ، وكونه عرضاً . ثم كونه سواداً أخص من كونه لونا ، وكونه لونا أخص من كونه عرضا . فاستحال سواد ليس بلون ، وإن لم يستحل لون ليس بسواد . واستحال لون ليس بعرض ، وإن لم يستحل عرض ليس بلون . وسنستقصى ذلك فى الصفات إن شاء الله تعالى .

فإذا ثبت ذلك قلنا : كل علم متصف بالوجود ، وكونه علماً أخص من وجوده ، فإذا جاز وصف الأقنوم بأخص الوصفين ، وجب وصفه بأعمهما . فهذا وجه الكلام على هؤلاء .

فأما الذين قالوا : إن الجوهر غير الأقانيم ، فهؤلاء أقرب إلى إبطال التثليث من الأولين . فإنهم إذا أثبتوا الأقانيم ، وصرحوا بعددها ، ثم أثبتوا الجوهر مغايراً لها ، فقد زادوا على الثلاثة / وأفصحوا بذلك . إذ من ضرورة كل مغاير ٤٣١ لمتعدد أن يجوز عدّه مع المتعدد . فإذا لزم اليعقوبية والنسطورية ، إبطال التثليث ، فلزوم ذلك بالملكية أولى .

فإن قالوا الجوهر ، وإن غاير الأقانيم الثلاثة ، فهو مع الأقانيم ثلاثة .

قلنا : هذا الآن جحد الضرورة ، وتلاعب بقضية العقل ، فإنكم صرحتم بالمغايرة أولا ، ثم زعمتم أن الذى هو غير الأقانيم عين الأقانيم ، وهذا غاية الجهل. ثم إن لم يبعد ذلك فيما ألزمتم ، لم يبعد أن يقال : الإبن وإن غاير الآب فهو هو ، والكلمة وإن غايرت الروح والوجود ، فتعد معهما أقنومين . فليس عدّ الكلمة مع الروح والوجود أقنومين بأبعد من عد الجوهر المغاير للأقانيم الثلاثة معها ثلاثة .

وإن تعسف من لا يحصل مذهبهم لا يتحاشى من إثبات أربعة ، ولكن إلهه ثلاثة . فهذا خروج عن مذاهب النصارى ، وإبداع قولة لم يصر إليها أحد منهم ، فإنهم مطبقون على التثليث من كل وجه .

ثم نقول : إذا أثبتم الجوهر زائداً على الأقانيم ، فما المانع من كون الجوهر إلهاً ؟ فإنا إن لم نبعد وصف كل أقنوم بأنه إله ، وإن كان كل أقنوم لا يتصف بالوجود ، فالجوهر أولى بالإلهية ، فإنه موجود موصوف بالأقانيم . والإله المخترع هو الحى ، العالم ، القادر . والجوهر هو الموصوف بكونه حيا عالما موجوداً . فإن العلم إذا اختص بذات ، لوجب كونها عالمة به ، وكذلك القول فى الحياة . ويستحيل علم لا عالم به ، كما يستحيل عالما لا علم له . والعلم الذى هو أقنوم عندهم ، ليس بعالم فى نفسه ، والحياة ليست بحية . والحى بالحياة ، والعالم بالعلم ، الجوهر . والموجود ، الحى العالم ، أولى بالإلهية من صفة لا توصف بالوجود ، وهذا واضح لاخفاء به .

فصل

[فى الرد على الملكية]

قد قدمنا من مذهب الملكية : أن الجوهر غير الأقانيم . ونحن الآن نوضح عليهم طلبة . فنقول : الجوهر المغاير للأقانيم مماثل لها ، أو مخالف لها ؟ ولهم فى ذلك طرق : فمنهم من يمتنع عن إطلاق المخالفة والموافقة ، وإذا استبعد ذلك منهم تمثلوا بمذهب مثبتى الصفات ، وقالوا : من أثبت الصفات القديمة ، لم يصفها بالاختلاف ، ولا بالتماثل . فإن لم يبعد ذلك من الإسلاميين ، لم يبعد منا . وسبيل الجواب عن ذلك أن يقال : إنما / امتنع بعض الإسلاميين من إطلاق الاختلاف ٤٣٢ من حيث قدروا لفظ الاختلاف منبئاً عن التغاير ، وقدروا التغاير منبئاً عن جواز العدم فى أحد المتغايرين ، والنصارى — نعنى الملكية منهم — لم يمتنعوا عن إطلاق المغايرة ، فلا وجه فى الامتناع عن إطلاق الاختلاف أو التماثل .

ثم نقول : من امتنع من الإسلاميين عن إطلاق ذلك ، إنما يمتنع عن إطلاق اللفظ مع اعتقاد حقيقة الاختلاف . ومن أصل الإسلاميين الذين يسلكون هذا المسلك ، ألا يطلقوا فى ذات الله وصفاته ، إلا ما يرد فيه إذن شرعى . والاختلاف بين الصفات ثابت عقلا قطعاً ، وإنما الامتناع عن إطلاقه لأمر يرجع إلى الشرع . وقد قال القاضى فى طائفة من المحققين : لا منع فى إطلاق الاختلاف على الصفات ، مع تبعيد اللفظ عن الإيهام والإبهام . فسقطت معارضتهم من هذه الوجوه .

ثم نقول : لو سلم لكم ما ذكرتموه فى لفظ الاختلاف ، فلا يستتب ذلك لكم فى معناه . ونحن نقول : الجوهر هل يسد مسد الأقانيم ، وهل تثبت له أحكامها أم لا ؟ فلا يجدون إلى الجواب عنه سبيلا . فإذا قلبوا ذلك علينا فى الصفات ، أطلقنا القول بأن العلم لا يسد مسد القدرة ، ولا يثبت له خاص وصفها ، وإذا كان الإلزام على هذا السبيل لم تستقم عليه معارضتهم .

وسلك بعضهم مسلكا آخر — وهو حقيقة أصلهم — فقالوا : الجوهر يوافق

الأقانيم من وجه ، ولا يوافقها من وجه . ثم ذكروا مذهباً لا يتحصـــل أبداً .
فقالوا : الجوهر يوافق الأقانيم بالجوهرية ، وعنوا بذلك : أن كل أقنوم فهو من
الجوهر ، وجوهر الكلمة هو جوهر الروح والأب . وزعموا أن الجوهرية تجمع
الجوهر والأقانيم،وهذا وجهاتفاقها . ثم قالوا : الأقانيم تخالف الجوهر بالاقنومية
إذ ليس الجوهر أقنوماً . وهذا خبط وتخليط وقول متهافت يناقض آخره أوله .
ويتبين المقصود فى ذلك بتقسيم وذلك أنا نقول : ما المعنى بقولكم إن الجـــوهر
يوافق الأقانيم بالجوهرية ؟ فإن أردتم بذلك أنه تثبت لكل أقنوم صفة الجوهر ،
وإنما وافق الأقنوم الجوهر من حيث استويا فى صفة الجوهرية ، فيلزم من ذلك
أن يكون كل أقنوم جوهراً[1] أو لا يكون شيئاً منها أقنوماً ، أو تكون بعض/ ٤٣٣
الجواهر أقانيما لبعض ، أو يكون لكل جوهر أقانيم على الانفراد ، وكل ذلك يهدم
أصولهم وينقضها . هذا لو أرادبقولهم الجوهر يوافق الأقانيم بالجوهريةما ذكرناه .
فإن قالوا أردنا بذلك : أن الجوهر موافق الأقانيم من حيث اتصف بها ، وكان
أصلا إلهاً . فهذا من ركيك القول ، ويلزم منه أن تكون الأقانيم موافقة للجوهر
أيضاً من حيث كانت خواصاً[2] وصفات له ، فإن الاتصاف بالصفة إذا أوجب
للموصوف مماثلة الصفة ، فتكون الصفة صفة الموصوف ، فينبغى أن يوجب لها
مماثلة الموصوف . إذ لا فرق فى ذلك بين القولين ، وليس القائل بأحدهما الممتنع
من الثانى ، بأسعد حالا من الذى يقلب عليه مذهبه بنفى ما أثبته وإثبات ما نفاه .
وهذا واضح لا خفاء به .

ونرى النصارى مطبقون — أعنى الروم — على أن الأقانيم متفقة بالجوهرية ،
ويثبتون الجوهرية صفة لها ، ويطلقون أن جوهر الإبن يماثل جوهر الأب .
وقد أوضحنا أن هذا لا محصول له . فإنه لا معنى لقول القائل : الجوهر يوافق
الأقانيم بالجوهرية ، مع القطع بأن الأقانيم ليست بجواهر . وإن فسروا موافقة
الجوهر لها بأنه يجمعها ويتصف بها ، وليس ذلك من الموافقة فى شىء ، إذ الموافقة

---

(١) فى الأصل : جوهر (٢) فى الاصل : خواص

إنما هى اتفاق الشيئين فى صفتين متفقتين ، كموافقة الجوهر الجوهر فى التحيز ، وقبول الأعراض ، وما عداها من صفات النفس . فهذا هو المعنى بالموافقة ، ومثل ذلك ليس يتحقق فى الذى نحن فيه . فإن الجوهر ، من حيث جمع الأقانيم ، إنما كان موافقاً الأقانيم لو كانت الأقانيم تجمع جميعه ، فيساوى الجوهر الأقانيم فى هذه الصفة . فقد وضح أن الجوهر ليس يوافق الأقانيم فى صفة ، وبطل تفصيل النصارى فى الموافقة بالجوهرية والمخالفة بالأقنومية ؛ واستبان أن الذى قالوا خلو من التحقيق ، فيضمحل لنا التحصيل . وقد انكشف الغطاء وحصحص الحق وانحسمت تمويهاتهم .

فصل

[فى الرد على النصارى فى اتحاد الكلمة]

ومما يتعلق بالباب الذى نحن فيه اضطراب اليعقوبية والنسطورية مع الملكية فى الإنسان الجزئى والكلى واتحاد الكلمة . فزعمت اليعقوبية والنسطورية أن المسيح إنسان جزئى ، اتحدت به الكلمة . وعنوا بالجزئى انه واحد من الناس ، وبعض من جملتهم ، واتفقت الروم على أن المسيح إنسان كلى جامع / بالإنسانية جزئيات الناس . ٤٣٤

واختلفوا فى مريم عليها السلام . فصار الأكثرون منهم إلى أنها إنسان جزئى . وذهب شرذمة منهم إلى أنها إنسان كلى . واتفقوا على أن الاتحاد بالمسيح دونها . وهذه حماقات تمجها أسماع أرباب الألباب ، وتأباها قرائح ذوى التحقيق .

وأول ما نفاتح به هؤلاء أن نقول : ألم يكن المسيح صلوات الله عليه ، فى حكم الناسوت ، محدود الأقطار ، مضبوط الغاية ، والنهاية ، متحولا ، متنقلا ، آكلا شارباً ، جنيناً برهة ، ثم مولوداً منفصلا ، ثم سياحاً فى الأرض ، رواحاً ، ثم اختصصتم معاشر النصارى بقولة اختلقتموها ، وزعمتم أنه قتل وصلب ، وهم

لا ينكرون شيئا مما ذكرناه فى حكم الناسوت . فإذا ثبت ذلك قلنا : كيف يكون شبح من الأشباح ، وشخص من الأشخاص ، كل الناس ، مع العلم أنه يغاير آحادهم ويغايرونه ، ويباينهم ويباينونه ، وهذا جحد الضرورة ومراغمة البديهة ! ثم قد اعترفوا بأنه مولود من مريم ، صلوات الله عليهما ؛ وكيف يحتوى الجزء على الكل الذى هو جزء منه لولا الوقاحة والحمق ؟

فإن زعموا أن ناسوت المسيح ، لم يكن ما رؤى منه ، وإنما كان أمراً باطناً لا يرى ، يعم جزئيات الناس . وهذا من أعظم الجهالات ، فإنهم وافقونا فى أن المسيح رؤى إنسانا ، ويستحيل أن يكون كليا جزئيا . فإن ذلك متناقض واللاهوت منه هو الذى لا يرى عندهم دون الناسوت . وأما تقسيم الناسوت إلى مرئى وغير مرئى فلم يصر إليه أحد منهم ، فإنهم قطعوا بأن ناسوت المسيح يقبل كل ما يقبله كل ناسوت . والذى يحقق القول فى ذلك ، أنه لو ثبت له ناسوت جزئى [و] قد سماه بعضهم برائيا ، وناسوت كلى وقد سماه بعضهم حرانيا ، ولو سئلوا عن كونه جزئيا كليا ، امتنعوا منه ، فنقول : قد ثبت كونه جزئياً قطعاً ، وقد أعطيتمونا ذلك . فإن قدرنا ناسوتا كليا ، فيستحيل أن يكون الكلى هو الجزئى ، بل يجب أن يكون الناسوت الجزئى مندرجا تحت الكلى ، والكلى غير مختص به . فيخرج من ذلك أنه جزئى ، له حكم الكلى على معنى أن الكلى يشمله . فأما أن يكون جزئيا ، وعين الجزئى كلى ، فهو متناقض ، يقطع الكلام عن ملتزمه . وإن تحقق فى الناسوت / شىء شامل الآحاد ، جامع للجزئيات يستحيل أن يكون ذلك الجامع جزءاً بديهة وضرورة . بل كل جزء من ذلك الجامع مع حكم ، ولكل جزء ارتباط بالجامع ، واندراج تحته . فكل إنسان إذاً جزئى كلى على ذلك ، ولا اختصاص للمسيح . وهذا يقطع دابرهم ويحسم تشغبهم .

٤٣٥

ثم نقول : لو جاز تقدير إنسان جامع ، جاز تقدير وجود جامع لجملة الحوادث ، حتى تكون الموجودات جزئيات ، يجمعها وجود كلى ، ويلزم من هذا الدهر . فإن ذلك لو ثبت ، استقام للملحدة أن يقولوا : الحوادث لانهاية لها ،

ووجود جميعها جامع واحد ، وهو قديم لا أول له ، كما لا أول لوجود الصانع عند مثبتيه من حيث اتحد وجوده . وإنما الذى يصعب موقعه على الدهرية : إثبات حوادث ، كل حادث منها ينفصل عن سائرها ، ثم تتوالى إلى غير أول . فإذا سوغ إثبات شامل واحد جامع ، اندفعت عنهم الطلبات . ولو جاز إثبات كلى وبعضى فى الناسوت ، لجاز ذلك فى الأعراض ، حتى يقال : قد يجمع جميعها شامل واحد ثم تنقسم هى إلى جزئيات . والنصارى لم يلتزموا شيئاً من ذلك وليس لهم من الإلتزام أو نقض أصلهم بُدّ .

ثم نقول : إنما الذى يعقل من الناس صُور وأظلال وأشباح ، وكل صورة تتميز عن سائر الصور ، وليس تتعدى منه صورة إلى صورة . وإنما الذى ظنوه جامعاً عموم الصيغة ، وسموا اللفظة المتناولة للآحاد والأفراد ، وذلك لا يرجع إلى الذوات .

ثم نقول : لو اتحدت الكلمة بالناسوت العام الجامع ، والناسوت العام شامل الجزئيات ، فيجب من ذلك أن يكون كل جزئى مسيحاً ، أو لا يكون جزئى مسيحيا ، إذ الإنسان الكلى لا يختص بجزء ، ولا يستقل الإنسان الكلى بنفسه دون الجزئيات . فيلزم من طرد ذلك أحد أمرين : أحدهما : إن كل ماله كلّ جزء من حيث تعلق ذكر الكلى به ، إذ لا يثبت الثابت إلا لكل الجزئيات معا . فبطل ما قالوه من كل وجه ، ولم يبق لتمويهاتهم معنى .

٤٣٦ وأما الذين قالوا إن مريم كلى، فقد ناقضوا من وجهين : أحدهما أنهم قالوا : / اتحدت الكلمة بالكلى ، واعترفوا بأنها لم تتحد بمريم . والوجه الآخر : أن إثبات كليين من وجه واحد لجزئيات ، محال ، وإن كانت مريم كلا ، كانت كلا للمسيح ، وكان المسيح كلا لها ، فكيف يكون الشىء كلا لما هو كل له ؟ وهذه غاية فى الجهالة لا يرتضيها عاقل .

القول فى إثباتهم الآلهة والرد عليهم

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن النصارى افترقت مذاهبهم فيما نروم الخوض فيه . فذهب الروم إلى التصريح بإثبات ثلاثة آلهة . وامتنع من ذلك اليعقوبية والنسطورية من وجه ، والتزموه من وجه . وذلك أنهم قالوا : الكلمة إله ، والروح إله ، والرب إله ، والثلاثة الأقانيم — التى كل أقنوم إله — إله واحد . ونقل هذا المذهب يغنى عن الرد على قائله . فإن هؤلاء وصفـوا كل أقنوم بأنه إله ، وزعموا أن الأقانيم ثلاثة ؛ كل أقنوم إله ، والثلاثة إله واحد . وهذا خرق حجاب الحقائق ، والمباهتة فى الضرورات ، التى هى من كمال العقل . فإن من كمال العقل : العلم بأن الثلاثة لا تكون واحداً . ولو جاز ذلك جاز أن يقال : الكلمة أقنوم ، وكذلك الأب والروح ، وكلها أقنوم واحد ، وهذا ما لا فصل فيه أبداً .

ونقول للروم : قد زعمتم أن الكلمة إله ، وهى لا تتصف بالوجود ، ولا تتصف بكونها عالمة وحيّة وقادرة ، فكيف يجوز إله لا يتصف بالوجود ، ولا سائر ما ذكرناه من الصفات ؟ أو نقول : هل يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل دون الروح والأب ؟ فإن أبوا ذلك ، قيل لهم : كيف ينفرد بالإلهية من لا ينفرد بفعل واحد ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل ، فينبغى أن يجوز ذلك فى الروح والأب أيضاً . ثم يجب من ذلك أن يتمانع . ثم نجر عليهم عند منقطع الكلام أصول التمانع ، على ما تقدم تقريرها .

ومما يصعب موقعه عليهم ما قدمناه فى خلال الكلام ، من إلزامهم التربيع . وليس لهم منه مخلص . ثم يترتب على إلزام التربيع ، إلزام إثبات أربعة آلهة . ثم نقول لهم : لو هديتم مراشدكم لعلمتم أن الموجود الذى اتصف بالعلم والحياة ، والوجود وهو الإله ؛ وله صفات الإلهية ، ولكنكم فتنتم أنفسكم وسفهتم رأيكم ، وأثبتم كل أقنوم إلهاً ، ومنعتم / أن يكون الموصوف إلهاً ، وهذا عكس الصواب ، ٤٣٧ وقلب الحقائق ، أعاذنا الله من الضلال وأرشدنا لدرك الحق .

باب

يجمع أسئلة مقتضبة من الأبواب السابقة

فما سأله القاضي رضي الله عنه وطالب النصارى به أن قال : لم كان العلم أولى بالاتحاد من الحياة ؟ وقد قدمنا ذلك وقررناه فى تضاعيف الكلام . ومما ذكره أن قال : لم كان العلم أولى بأن يسمى إبناً عند الاتحاد منه بأن يسمى أباً ؟ وهذا يدانى السؤال الأول ويضاهيه . وشأننا بسط الحقائق ، والإطناب فى المعانى ، والإيجاز فى العبارات ، والله ولىّ التسديد . ومما طالبهم به أيضاً أن قال : قد اتفقتم على أن الاتحاد فعل من الأفعال ، فلا تخلون فيه : إما أن تقولوا هو فعل لا فاعل له ، فيلزمكم منه الدهر . والمصير إلى تجويز خلو كل فعل عن فاعل . ومذهب بعضهم : أن الاتحاد فعل لا فاعل له ، فاعلموه . فإن صاروا إلى أن فاعل الاتحاد الكلمة — وهو أصل معظمهم — فإنهم قالوا : إنما يفعل الاتحاد المتحد دون غيره ، وهذا يجرهم إلى ما لا قبل لهم به ؛ وهو أن يقولوا : الاتحاد فعل ، وهو لا يتصور من الأب ، فيكون الإبن مستأثراً[1] بفعل لا يقدر عليه الأب . ثم لو جاز الاستئثار بفعل واحد ، جاز ذلك فى أفعال وهذا يؤدى إلى التمانع المتقدم .

فصل

[فى صلب المسيح]

ثم نقول للنصارى : قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل ، فما قولكم فيه وهو على الصليب ؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً ؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتا ، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله ، إذ المسيح إله مطلق عندهم . ومن ضرورة إطلاق ذلك : القول بموت الإله . وهذا هو الانسلال من الدين

---

(١) فى الأصل : مستأثر .

بالكلية .فإن قالوا : قتل الناسوت فلم يقتل المسيح إذاً . إذ المسيح لم يكن ناسوتا محضا ، وهم يطلقون القول بأن المسيح صلب ، كما أخبر الله عنهم فى نص كتابه . والكلام فى ذلك يتعلق بمناقشة فى عبارات ، وسبيلنا الإيجاز فيها ، فإن المعانى سبقت وافية وافرة .

فصل

[متعلق بشبهة أخرى]

ومما يعظم الطلبة به أن يقال لهم : هلا قلتم إن موسى بن عمران صلوات الله عليه كان إلهاً ، واتحدت الكلمة به ولذلك قلب العصا حية ، وجرّ على القبط القمل ، والضفادع ، والدم ، والطمسة ، والطوفان ، والجراد ، وفلق البحر ، وخسف قارون / إلى غير ذلك من آياته ؟ وهذا ما لا يجدون إلى التقصى عنه سبيلا . ٤٣٨ وإن عللوا أنفسهم بشىء قوبلوا بمثله ، ولم يجدوا محيصاً ، وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً بليغاً .

فصل

مشتمل على ذكر ألفاظ نتشبث بها من الإنجيل وافقونا عليها

فمن ذلك أن فى إنجيلهم ما ترجمته أن عيسى لما عرض للصلب قال : إلهى إلهى ، لم خذلتنى ولم أسلمتنى . وهذا إعتراف منه بأنه غير مربوب يسلم ويخذل تارة ، ويؤيد أخرى . وفى إنجيلهم أن عيسى قال : إنما بعثت معلماً . وفيه أيضاً أنه قال الحواريين : إخرجوا بى من هذه المدينة ، فإنه ما أكرم نبى فى مدينته . وهذا اعتراف بأنه نبى مرسل متعب كسائر الرسل . فإن قالوا فى الإنجيل إنه قال : من رآنى فقد رأى أبى ، فإننى وإياه واحد .

قلنا : لو سلم لكم إنجيلكم من التبديل والتحريف، وهيهات أن يسلم ، فهذا مؤول

عندكم . فإن أحداً منكم لم يقل إن من رأى عيسى ، فقد رأى الآب ، بل امتنع كلكم من الكلمة المتحدة به ، وزعمتم أن المرئى منه الناسوت . فإذا لم نر ما اتحد ، فكيف نرى الآب ولم يتحد ؟ وهذا مؤول عندكم ، محمول على بعض وجوه التأويل ، فزال ظاهره . ثم ما يؤمنكم أنه عنى بأبيه روح القدس ، وهو جبريل عليه السلم سماه أباه من حيث كانت نفخته سبب العلوق به ، ومن حيث كان معلمه ومؤدبه ، وقد سمى المتعلم ؛ المعلم الشقيق الرفيق أباه ؟ فإذا أمكن ما قلناه - ولم تحتمل قضية العقل غيره - فهلا حملتموه على منهج العقل ؟ فإن قالوا : إن فى الإنجيل أن مريم تلد إلها .

قلنا : هذا هو التناقض الصراح . فإن الإله لا يولد عندكم أيضاً ، وإنما ترجع الولادة إلى الناسوت ، وأنتم مضطرون إلى تأويل إضافة الولادة إلى الإله .

ثم نقول : هلا قلتم إنه سمى إلها تجوزاً وتوسعاً ، إن صح ذلك ، من حيث كان يسوس أمته ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ويهديهم لمراشد أمورهم ، ويحجزهم عن معاطبهم ، فهلا أجريتم ذلك مجرى تسمية مالك الشىء ربه ، وإن كان الرب على الحقيقة هو الله تعالى ؟

ثم نقول : بم تنكرون أن ذلك - إن صح - فالمراد به أنها تلد من يعتقد قوم أنه إله ؟ فخرج ذلك إنباء عن الغيب . وهذا كما أن العرب سمت الشمس إلهاً ، من حيث عُبدت ، وإن اعتقدوا أنها لا تعبد . فإن قالوا : فى الإنجيل أن عيسى صلوات الله عليه / قال : أمتى ، إنى أقول لكم إنى كنت قبل إبراهيم . ٤٣٩ قالوا : وهذا دليل على ماقلناه . قلنا : لو صحّ ذلك ، فيمكن حمله على كونه متقدماً فى الدرجة وعلو الرتبة ، أو كان مقدماً اسمه على اسم إبراهيم فى جريدة الأنبياء صلوات الله عليهم . ثم نقول لهم : فى صحف آل داود أن سليمان صلوات الله عليه قال : كنت قبل الدنيا ، وكنت فى صبيا الهواء بين يدى الرب ، فما تأويلكم لذلك معاشر النصارى ؟ فإن فهموا منه ما فهموا مما نقلوه من إنجيلهم ، نقضوا أصلهم . وإن حاولوا تأويله قوبلوا بمثله .

فهذه جمل مقنعة فى الرد على النصارى لم يبلغها أحد من المصنفين ، وهو وجيز المقدار ، بسط فى المعانى ، وكنا على أن نرد على الصابئين والسامرة فوجدناهم لا ينفردون عن إخوانهم إلا بموافقة المنجمين فى بعض أصولهم ، وفى ردنا على المنجمين أكمل غنية على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

باب
فى الصفات

إعلموا ـ وفقكم الله ـ أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ينحصر فى الصفات ، وهى تحتوى وتنطوى على جمل أسرار التوحيد . وقد قال المحصلون لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبث بها ، فيتعين إستفراغ الجهد فيها ، اعتصاما بفضل الله ورغبة إليه فى التأييد والتسديد . وأول ما يجب تصدير الصفات به إيضاح الدلالة على وجود القديم سبحانه وتعالى .

القول فى الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى

اعلموا أن مثبتى الصانع مطبقون على وجوب وجوده . ولم يؤثر عن أحد منهم المنازعة فى ذلك ، إلا الباطنية والزنادقة ، لعنهم الله . فإنهم امتنعوا عن وصف الصانع بالوجود والعدم . وقد ذكرنا ذلك فى كتاب «التماثل والاختلاف» وأوضحنا الرد عليهم بما فيـــه مقنع ، وذكرنا ما حملهم على كفرهم من شبههم ، وتقصينا عنه . ونحن الآن نوضح الطرق المفضية بمسالكها إلى العـــلم بوجود الصانع .

فما تمسك به المحصلون أن قالوا : العـــدم نفى محض والمعدوم منتف من كل وجه . والجمع بين إثبات الصانع ، وبين الاعتراف بافتقار الصنع إليه ، والمصير إلى عدمه وانتفائه ، متناقض من القول . ولا فصل عند ذوى التحصيل [بين[1]]

---

(١) فى الأصل : من

٤٤٠ المصير إلى عدم الصانع وبين نفيه أصلا، وإن انجر الكلام إلى الطلبة/ باثبات الصانع، فقد سبق تقريره.

والذى يحقق ماقلناه: إنه لامعنى الموجود عندنا إلا أنه شىء ثابت. وإن اعترف الخصم بثبوت الصانع، فقد اعترف بما نعنيه بالوجود، ورجعت مناقشته إلى عبارة. وهذا من أقوى ماتمسك به، وهو على الحقيقة كشف، وايضاح لصرف الكلام إلى اللفظ دون المعنى. فإن قال قائل: قد ثبت عندكما لايتصف بالوجود، وقرن السائل ذلك بضروب من الإستشهاد، منها أنه قال: العدم ثابت للمعدوم، كما أن الوجود ثابت للوجود. وأقرب ما استشهد به الأحوال على مذهب مثبتها، فإنها ثابتة عندهم، وإن لم يصفوها بالوجود. وهذا الذى ذكره السائل لايقدح فيما سبق. وذلك لأن مااستشهد به ثبوت العدم. وهذا تمويه لامحصول له. وذلك أن الثبوت إذا أطلق فقد يراد به العلم متعلقا بمعلوم، وقد يراد به نقيض الانتفاء فيما يرام الإثبات فيه.

فاذا قال القائل: ثبت العدم، فليس يعنى إلا العلم به، ولامعنى للعلم به إلا أن يعلم ذو العلم انتفاء ثابت، أو انتفاء مقدر ثبوته، وانتفاء مالامقدر ثبوته، فلا يتحقق فى المعلوم إذاً ثبوت، وإنما ينصرف الثبوت فى إطلاق المطلقين إلى العلم بالعدم، وهو ثابت على التحقيق. وقد نعبر بالإثبات عن نفس العلم، فيقال: أثبت فلان فلانا إذا علمه وميزه. فأما الثبوت الذى هو نقيض الانتفاء، فلا يتوهمه فى الانتفاء لبيب. ووضوح ذلك يغنى عن بسطه.

وأما مااستشهد به السائل من الأحوال، فهو أول سؤال على شرذمة من المتكلمين، إذ الجمهور منهم على نفى الأحوال. وتعويلهم فى نفيها على استحالة وصفها بالوجود. وإنما صار إلى إثبات الأحوال طائفة من المتأخرين من كل فرقة. فمن نفى الحال، فقد كفى مؤونة السؤال. ومن أثبت الأحوال ليس يعنى أنها ثابتة، بل أراد باثباتها العلم بها. والأحوال فى أنفسها ليست بثابتة عنده ولامنفية، كما أنها ليست بموجودة ولا معدومة، وسنشرح ذلك فى موضعه إن شاء الله.

ومحصول القول عند من قال بالحال : إن المعلوم ينقسم إلى نفي محض ، وإلى موجود وإلى صفه وجود فأما الصانع فيستحيل أن يكون نفيا محضا ، ويستحيل أن يكون صفة لوجود ، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً . والذى يوضح الحق فى ذلك أن من قال بالحال لم يجعله نفيا محضا ، لم يصفه بكونه / معدوما ، وإنما يلزم ذلك ، ٤٤١ لو كان القائل بالحال يصفه بالعدم . وإنما نطرد الاستشهاد أيضا بالحال لمن يزعم أن الصانع ليس بموجود ولا معدوم . وإنما غرضنا الآن التعرض لإبطال القول بعدمه .

والطريقة التى ذكرناها لا تستتب على أصول المعتزلة . فإنهم وصفوا المعدوم بجمل من صفات الاثبات ، وحكموا بكونه جوهرا موافقا لجنسه مخالفا لجنسه ، وحكموا بأن المعدوم عرض علم وخصصوه بأخص أوصافه ، فلا يبعد على قضية أصلهم : كون الصانع معدوما مع اختصاصه بصفات الإثبات .

ومما ذكره القاضى - رضى الله عنه - وعول عليه أن قال : إذا ثبت بالأدلة السابقة افتقار الصنع إلى الصانع ، ودلالته عليه ، فيعلم اضطرارا أن من يوجد ويخترع ، ويحكم ويتقن ، ويحيي ويميت ، ويعلم ويقدر ، ويتصف بالحياة والارادة ، موجود قطعا . وهذه طريقة القاضى سنوردها فى مواضع . فان من أصله أنا نعلم اضطرارا أن الفعل لا يصدر إلا من قادر عليه ، والإحكام والإتقان فيه لا يتحققان (١) إلا من عالم به يتصف بحكم القدرة والعلم ، ولا يتصف بحكم القدة والعلم إلا حى . فذكر القاضى أن السبيل فى ذلك كله الضرورة ، فإنا نعلم اضطرارا أن الميت والجماد يستحيل منهما الأفعال الاختيارية ، وكذلك نعلم ضرورة استحالة صدور البناء المنظم من الجاهل . فإذا كنا نسلك هذه الطريقة فى العلم ، والقدرة ، والحياة ، فسلوكها فى إثبات وجود الصانع أولى ، فإن قول من قال : صدر البناء عن معدوم ، أبعد من قول من قال : إنه صدر من جاهل أو عاجز .

وسلك القاضى مسلكا آخر وقال : قد دل الفعل على الصانع وعلى كونه عالما ،

---

(١) فى الأصل : يتحقق

قادرا ، حيامريدا ، واستبان تقدسه عن جملة صفات الحدث . والذى نعيه بالوجود ذلك ، فمن ساعدفى ثبوت الصانع وكونه عالما قادرا ، فقد ساعد فيما نبتغيه . فإذا أنكر الوجود بعد ذلك ، كان مناقضا أو مناقشا فى عبارة ولا محصول لها .

ومماتمسك به الأصحاب أن قالوا : قد ثبت افتقار الفعل إلى الصانع العالم القادر ، وقام واضح الأدلة على أن العالم القادر : من قام به العلم والقدرة ، ويستحيل قيام المعانى بالمعدم والمنتفى ، إذ مااتصف بالعدم والانتفاء ، استحال أن يتخصص به معنى قياما ، وإنما يتحقق بالاختصاص فى / كائن تعين له الوجود . ٤٤٢

ولا تستقيم على أصول المعتزلة دلالة أصلا ، وذلك أن مما تولعوا به وظنوا استقامته لهم ، ماذكرناه آخرا من افتقار الفعل إلى العالم القادر . وهذا غير سديد على أصلهم . إذ من من أصلهم : أن كون القديم عالما قادرا ، من صفات نفسه . ولا يبعد على مقتضى أصلهم اثبات صفات النفس للمعدوم . وهذا كإثباتهم صفات النفس للأعراض والجواهر .

فإن راموا عن ذلك مخلصا وقالوا : القدرة يستحيل أن تتعلق بالمقدور فى عدمها ، ونحن وإن قلنا الصانع قادر لنفسه ، فنفسه تتعلق بالمقدور كتعلق القدرة . فإذا ثبت امتناع تعلق القدرة المعدومة ، فيثبت لذلك إقتناع تعلق الذات القادرة لو ثبت عدمها . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، فإنهم بنوا ماطولبوا به على امتناع تعلق القدرة المعدومة بالمقدور ، وهذا لا يسلم على أصولهم من القوادح . ولو طولبوا فيه بالتحقيق ، لم يجدوا اليه سبيلا .

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعلق القدرة فى عدمها : أنها لو تعلقت بمقدور ، لافتقرت إلى قادر بها ، إذ من المستحيل [وجود] قدرة متعلقة بمقدور ، ولا قادر بها ، وإذا ثبت ذلك ، إستحال قادر بها ، من حيث استحال قيام معنى بمعدوم أو لموجود . وهذا الذى ذكروه دعوى أخرى ، وقد ألزمناهم فى صدر الكتاب عند ردنا عليهم فى قولهم المعدوم شىء ـ أن يحكموا بقيام الأعراض فى العدم بالجواهر ؛ ولم يجدوا لهم عما التزموه مهربا . (١)

على أنا نقول : أكثر ما فى الباب أن نسلم لكم امتناع قيام القدرة المعدومة بمحل فى عدمها . فبم تنكرون ، مع تسليم ذلك ، على من يقل لكم : إنها وإن لم تقم بمحل يقتضى لبعض المحال كونه قادراً بها ؟ وهذا نحو ما قلتموه فى الإرادة الثابتة فى غير محل . فإنكم زعمتم أن القديم مريداً بها ، ولم تنزجروا عن معتقدكم لما قيل لكم : إذا كانت الإرادة فى غير محل ، فلا اختصاص لها ببعض الذوات دون بعض ، وكان من قولكم فى روم الانفصال عن السؤال : أن الإرادة الثابتة فى غير محل تختص باقتضاء الحكم للقديم لصفة الإرادة عليها ، وهى توجب / لها ٤٤٣ الاختصاص . ثم قيل لكم : لما إطردتم مثل ذلك فى الفناء ، وجوزتم أن يخلق الله تعالى فناء مختصاً ببعض الجواهر ، فزعمتم أن ذلك محال وأوجبتم فناء جملة الجواهر وعدمها بجزء واحد من الفناء ، واعتللتم فى ذلك بأن الفناء لا اختصاص له ببعض الجواهر ، وهذا نقض لما أطلقوه فى الإرادة ، فأنّى يستقيم لكم ، مع هذا الخبط ، ما طولبتم به من الدليل على أن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ؟ وهلا قلتم أنها تختص ببعض القادرين ، بصفة هى نفسها عليها ، توجب لها الاختصاص ببعض القادرين ؟

والذى يحقق الإلزام ، ويعضد هذا الكلام ، أن نقول : القدرة عندكم لا تتعلق إلا بمعدوم . فإذا وجد المقدور انقطعت القدرة عنه ، ولم تتعلق به فى أول حال حدوثه . فإذا لم يبعد من أصلكم أن يكون المعدوم مقدوراً دون الموجود ، وإن كان المعدوم لا اختصاص له ، فلا يبعد مثل ذلك فى القدرة. فإن المقدور فى الإفتقار إلى التخصيص فى كونه متعلقاً ، كالقدرة فى كونها متعلقة فإذا لم تبعدوا[1] واعدم المقدور واستحالة كونه موجوداً ، فلا تبعدوا[2] عدم القدرة . ولو أنصفتم القياس ووفيتموه حقه لقلتم : القدرة تتعلق بالمقدور وهى معدومة ، وذلك قبل وجود القدرة بحال واحدة ، كما أن المعدوم المقدور : هو المتقدم على الوجود بحالة واحدة . فكان ينبغى أن تقولوا : يقارن عدم القدرة مع تعلقها عدم المقدور ، ثم يعقب ذلك وجود المقدور ، كما يوجد المقدور بوجود القدرة معه من غير تعلق بينهما .

---

(١) ، (٢) لعلها : تستبعدوا

فإن قالوا : لو اقتضت القدرة المعدومة أن يكون شيء قادراً بها ، لاقتضى العجز المعدوم كون ذلك الذى قدرناه قادراً عاجزاً بالعجز المعدوم إذ ليس العجز باقتضاء الحكم ، أولى من القدرة ، وليست القدرة أولى منه .

وهذا الذى ذكروه مما قدمنا الجواب عنه ، حيث قلنا : لا يمتنع على أصلكم اختصاص القدرة بصفة توجب الاختصاص ببعض القادرين ، وإن لم تثبت تلك الصفة للعجز . وهذا كما أنكم قلتم باختصاص الإرادة لمعنى يقتضى ذلك فيها ، دون الفناء ، ولم يرجعوا إلا إلى محض التحكم فتقبلوا منا(١) ذلك فيما ألزمتم / . ٤٤٤

ثم نقول : هذا كله — لو سلم لكم — أن القدرة فى تعلقها تفتقر إلى قادر بها. ولو أبينا وقلنا : إذا جاز تعلق القادر بالمقدور من غير قدرة ، فما المانع من تعلق القدرة بالمقدور من غير قادر ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

على أنا نقول : أليست القدرة تثبت معدومة غير متعلقة ولا قادر بها ، فإن لم يبعد ثبوتها غير متعلقة ، ولا قادر بها ، لم يبعد كونها متعلقة ولا قادر بها أيضا. فإن المعنى إنما افتقر إلى المحل لنفسه لا لتعلقه ، وهذا مالا محيص منه أبداً، وهو الذى يحسم تشغيبهم ويقطع دابرهم .

ثم نقول : أقصى ما استروحتم إليه أن القدرة المعدومة لا تتعلق بالمقدور . ولو سلم لكم ذلك ، لم تستفيدوا بتسليمه ثبوت ما فيه التناقش . وذلك أن لنا أن نقول : هلا قلتم إن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ، من حيث لو ثبت ذلك لافتقرت القدرة إلى قادر بها ؟

وهذا المعنى لا يتحقق فى القادر بنفسه ، فإنه فى كونه قادراً لا يفتقر إلى التعلق بغيره ، كما افتقرت على زعمكم القدرة إلى التعلق بالقادر بها . فهذا الذى عولتم عليه ، فى امتناع تعلق القدرة المعدومة ، ليس يتحقق فى القادر بنفسه .

---

(١) فى الأصل : منك

ثم نقول : قد ألزمكم أصحابنا كون الذات قدرة من حيث تعلقت بالمقدورات، تعلق القدر ، واقتضت اقتضاءها ، فكان من جوابكم أن قلتم : القادر ليس يتعلق بالمقدور تعلق القدرة ، وإنما يتعلق تعلق القادرين . وحاولتم فصلا بين تعلق القادر والقدرة ، فما لكم الآن نسيتم أنفسكم ،ورمتم الجمع بين التعليقين ؟ فبم تنكرون على من يقول : تعلق القدرة مشروط بوجودها بخلاف تعلق القادر لنفسه ؟ فهذه طلبات تجز الواحدة منها رءوس المعتزلة . ولما علم بعض المتحذقين منهم توجه الطلبات ، من حيث قالوا : إن القديم تعالى حيّ ، قادر ، عالم لنفسه ، صرفوا الدلالة إلى الإرادة . إذ من أصلهم أن القديم تعالى مريد بارادة حادثة . فقالوا مرتبين على هذا الأصل : إن لم تطردوا دلالتنا فى القادر ، من حيث كانت صفة نفسه ، فهو مطرود فى الإرادة .

ووجّه القاضى عليهم طلبات فى الإرادة تستقصى فى مواضعها ، ولكنا نشير إليها على إيجاز ، فنقول : متى صحت الإرادة عندكم ، فرتبوا عليها / مقصودكم، ٤٤٥ فإن تمسكوا عند المطالبة بافتقار المخصص من الحادثات بالصفات إلى الإرادة ، بطل ذلك عليهم بوجوه ، منها: أن من أصلهم أن الأفعال المتولدة تتوالى وتترتب من غير إرادة وتخصيص ممن وجد منه السبب ، وكذلك الساهى ، والنائم عندهم تصدر منه أفعال مع انتفاء قصده وإرادته ، فهلا طردوا ذلك فى كل فعل ؟

فإن قالوا : إنما يستغنى عن الإرادة ، ما يقل عن الأفعال .

قيل لهم : هذا باطل من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الأفعال المتولدة تكثر على انتظام واتساق ، مع استغنائها عن الإرادة . فانتقض ما عولوا عليه من الفرق بالقلة والكثرة . ثم نقول :هلا تمسكتم بفرقكم هذا فى القدرة ، حتى تقولوا : يجوز صدور القليل من الأفعال ، مع انتفاء القدرة ، وإن لم يجز ذلك فى الكثير طرداً لقياسكم فى الإرادة ؟

والوجه الثالث أن نقول : قود كلامكم يلزمكم أن تقولوا : إن القليل من

الفعل لله ، لا يدل على إرادته:وهذا ما لا سبيل إليه ، ثم نقول : إن لم يبعد على أصلكم وقوع الإرادات الحادثة من غير إفتقار إلى إرادة وتخصيص . فهلا طردتم ذلك فى المرادات ؟

فإن قالوا : الإرادة لاتراد . فأقرب ما يقال لهم أن يلزموا أن يخلق الله تعالى لنفسه علوماً حادثة على قدر المعلومات الحادثة . ثم لا تفتقر العلوم إلى علم بها يتقدمها ، كما لا تفتقر الإرادات إلى إرادة . وهذا يبطل عليهم كونه عالما بنفسه ، وسنبسط القول فى ذلك فى الإرادات إن شاء الله تعالى .

ولما ضاقت بهم المسالك ، قال من حذق منهم : لا تثبت الإرادة إلا بتخصيص الصيغ فى الألفاظ ببعض المعانى دون بعض . فإن قول القائل: إفعل، قد يرد وعيداً، وقد يرد إباحة وقد يرد إيجاباً ، والصيغة واحدة . وإن انقسمت المعانى فلا يتحقق تخصصها ببعض المعانى إلا بالإرادة . وحسب هؤلاء أنهم تخلصوا من سؤال النائم والساهى ، فإنه لا يتصور منه تخصص الصيغة بمعنى المعانى .

فنقول لهؤلاء : متى سلم لكم الكلام صيغ ، ومتى سلم لكم حدث الكلام ليُراد ويخصص ؟ ثم بم تنكرون على من قال لكم من أصحاب البلخى : إن العلم يقع / ٤٤٦ الاجتزاء به فى تخصيص الصيغة ؟ وربما يصير البلخى [إلى] أن صيغة الوعيد تخالف صيغة الإيجاب وليس لكم إلى الرد عليه سبيل . فإن قالوا : نحن نعلم أن قول القائل: افعل وهو متوعد ، كقوله افعل وهو موجب .

قلنا : هذا الكلام سديد ، بيد أنكم أفسدتموه على أنفسكم . وذلك أنه قيل لكم : القتل اقتصاصاً مثل القتل اعتداء . فزعمتم أن أحدهما يخالف الثانى بصفة نفسية هى القبح عندكم. فأبطلتم بذلك مارمتم به الرد على الكعبى، فى مصيره إلى اختلاف الصيغ.

ثم نقول : إنما ينبسط لكم الكلام لو سلم لكم استحالة كونه مريدا لنفسه ، فبم تنكرون عليه من يزعم أنه مريد لنفسه، كما أنه قادر لنفسه؟ وهذا مالا يجدون منه فصلا.

ثم لو سلمنا لهم جدلا كل ما راموه فنقول لهم . بما تنكرون على من يقول : إنه مريد بإرادة حادثة ، ولكنه مع ذلك معدوم ، والإرادة الثابتة فى غير محل

تقتضى له كونه مريدا ؟ ويعود الآن بنا الكلام إلى ماقررناه من وجوه الطلبات فى القدرة وتعلقها بالقادر ، وإن لم تقم به ، وماذكرناه ألزم لهم هاهنا ، وذلك أنهم حكموا باختصاص الإرادة فى اقتضاء الحكم بالقديم ، وإن لم تختص به قياما . فإذا لم يقتض عدم القيام منع الاختصاص بالوجود فى الموصوف بالارادة مع عدم القيام ، لايقتضى منزلة فى الاختصاص ، وهذا مالاخفاء به . فقدوضح اضطراب أحوالهم وضيق مسالكهم ، ووهن حيلهم فى محاولة ماطولبوا به.

ومما جرى الرسم بالتعلق به فى إثبات الوجود ، أن البناء كما يدل على البانى ، كذلك يدل على وجود البانى . فانه كما يحيل بناء من غير بانى ، فكذلك يحيل بناء من غير وجود البانى حالة البناء . وهذا سديد ، ولكنه باطل على أصول المعتزلة . فإنهم جوزوا وقوع الافعال المتولدة بعد موت من صدر منه السبب. فإن لم يبعد وقوع فعل من ميت عندهم ، لم يستبعد ذلك فى معدوم . وإنما لم يصور عليهم عدم من صدر عنه السبب ، لأنه لو عدم ، عدمت الجواهر كلها عندهم . ثم يمتنع وجود الأعراض دون الجواهر . فهذه جمل كافية فى إثبات الوجود ، والرد على المعتزلة وإيضاح عجزهم عما يستتب لأهل الحق / . ٤٤٧

باب

القول فى [أن] الصانع لا أول له

قد ذكرنا فى صدر الكتاب ، القديم ومعناه ، والاختلاف فيه ، وذكرنا اختيار شيخنا رضى الله عنه وارتضيناه ، [ثم] قدمنا فى تصحيحه مافيه بلاغ . وليس غرضنا الآن الكلام فى معنى القدم ، وإنما مقصدنا أن نثبت أن القديم تعالى لاأول لوجوده ، وأنه لم يزل موجودا متعاليا عن مفتتح ، ومبتدأ ، وأولية .

فإن قال قائل : ماالدليل على ذلك . قلنا : الدليل على ذلك يستند إلى أصول سبق تقريرها . منها : افتقار الحدث إلى المحدث ، ومنها استحالة ثبوت حوادث لا أول

لها . فنقول مرتبين على ماسبق : قد ثبت افتقار العالم فى حدوثه إلى المحدث ، فلو كان المحدث حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوداث لا أول لها ، وذلك محال . وقد قدمنا فيه قولا [مقنعا](1) .

فان قال قائل : بم تنكرون على من يقول من غلاة الروافض: العالم أحدثه بعض الآلهة (2) فهو محدث والإله محدثه ؟

قلنا : غرضنا أن نقيم الدلالة على أنه قديم ، وهذا مالابد منه مع هذا المذهب. وسنوضح فى أبواب القدر استحالة تعلق القدرة الحادثة بخلق الاجسام .وسنوضح استحالة الخلق من الحدث فى الأعراض ، فضلا عن الاجسام .وهذه الدلالة سديدة لامعترض عليها، وربما يحررها القاضى على وجه آخر فيقول : وقد ثبت استحالة افتقار محدث العالم إلى محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل ، وكل وجود ثبت غير مفتقر إلى مقتض ، فهو واجب ، إذ لولاوجوبه، لما كان يجب الوجود إلا بمخصص. فإذا ثبت وجوب الوجود ، فليس تحققه فى وقت أولى منه فى وقت آخر وفى تقدير وقت . فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونفى الأولية .

أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها

فما سألوه أن قالوا : لو ثبت صانع قديم كما إدعاه الإسلاميون ، لتناقض القول ولثبت حدثه من حيث ثبت كونه مخترعاً حكيما .وأوضحوا ذلك بأن قالوا: الحكيم لايخلو فعله : عن نفع بحكمة أو ضرر يدفعه . فإن تحقق ذلك فى نفسه ، فذاك وإن أنكر الآخرين م فيجب أن لايخلو فعله فى جلب نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه . وإذا خلا الفعل عن الوجهين لم تكن فية فائدة . والفعل الذى لافائدة فيه عبث قبيح ، لايقدر / صدوره من الحكيم . قالوا : فإذا ثبت ذلك ولزم قصر فعله على فائدة ، وزعمتم أنه يستحيل عليه الإنتفاع والعذر ، فيلزم تقدير مصلحة الغير فى ٤٤٨

---

(1) فى الأصل : مقتنعا (2) فى الأصل : الالهة .

أفعاله . ثم ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ، فينبغى أن لا يستأخر الفعل الذى يوصل إلى الصلاح عن وقت تصوره ، والأوقات فى ذلك متساوية . ويلزم من مجموع ذلك ألا يتقدم الصانع على صنعه بأكثر من وقت واحد ، أو تقدير وقت ، إذ لو تقدم بأوقات لكان مؤخرا لما يجب عليه وجود الحكمة .

وهذا الذى ذكروه لايلزم على قضية أصول الحق فى التعديل والتجوير . إذ من أصولنا أن أفعال القديم سبحانه وتعالى لا تعلل بأغراض ، ويبطل فيها أن يقال : إنما خلق الخلق ، وأبدع العالم ، لنفع أو دفع سوء قدرا مضافين إلى ذاته تعالى الله عنها ، أو ربطاً بالخلق . وسنشبع القول فى ذلك إن شاء الله .

والذى ألزموه ، فهو لازم على أصول المعتزلة لزوما لا محيص لهم عنه . فإن من أصلهم أن القديم تعالى إنما يفعل ما يفعله طلباً للمصالح . وهذا لا اختصاص له ببعض الأوقات . فيلزم من مفاد ذلك ما رامه أهل الزيغ .

ومن المعتزلة من يزعم أن القديم إنما يفعل ما يفعله لحسنه . وهذه الطريقة أقرب إلى الفساد ، إذ ما يحسن لعينه لا اختصاص لوقوعه حسناً بوقت دون وقت . وقد أكثر المعتزلة فى روم الإنفصال عن هذا السؤال على ما نستقصى أقوالهم فى التعديل والتجوير . وأقربها أن قالوا : إنما خصص الله تعالى إبداع الخلق بوقت أو تقدير وقت لعلمه بأنه لو خلق قبل ، لأفضى إلى مفسدة العباد . وقد يكون الشىء مصلحة فى وقت مفسدة فى غيره ، وهذا مدخول ، والخوض فى تقرير وجه الدخل فيه يطول ، وسيستقصى فى موضعه إن شاء الله .

سؤال آخر : فإن قال قائل : إذا أثبتم صانعاً قديما لا مفتتح لوجوده ، فلا تخلون : إما أن تثبتوا له وجودا غير متناه فى أوقات لا تتناهى ، وإما أن تثبتوا الوجود أزلا من غير تقدير وقت . قالوا : فإن أثبتم الأوقات وهى حوادث عندكم ، فقد صرحتم بإثبات حوادث لا نهاية لها ، وهذا خلاف أصل الدين وإن لم تثبتوا الأوقات ، كان كلامكم خارجاً عن المعقول ، إذ لا يعقل إستمرار وجود موجود من غير تقدير أوقات .

٤٤٩ وهذا الذى ذكره[1] / هذا السائل تمويه لا محصول له ، وذلك أنا نقول : صانع العالم قديم ولم يزل موصوفاً[2] بالوجود من غير تقدير وقت ، إذ الأوقات من ضروب الحوادث ، ويتناقض إثبات الحوادث أزلية . والذى استبعده السائل حيث قال : لا يعقل استمرار وجود فى غير أوقات ، فهو مكتف بمحض الدعوى إذ قال المحصلون : لا معنى لوقوع الشىء فى وقت أكثر من مقارنته لبعض الحوادث . وليس من شرط ثبوت الوجود لشىء ، أن يقارن موجوداً آخر ليس بشرط فيه ولا علة موجبة له .

والذى يحقق ذلك : أنا لو أحلنا وقوع حادث فى غير وقت ، للزم منه إحالة وقوع الوقت فى غير وقت ، ثم يتسلسل القول إلى ما لا يتناهى . ولو خلق الله تعالى جوهراً واحداً دون ما عداه ، لكان عند المحصلين مستمراً وجوده فى غير وقت ، وسنشبع القول فى الأوقات ومعانيها فى الآجال ، والأرزاق . ثم إن كان السائل من القائلين بقدم العالم ، انعكس عليه سؤاله فيما حكم بقدمه . ولا يخلو معتقد أحد من العقلاء من وحّدمنهم ومن ألحد ، عن إثبات قديم .

ومما يسألون عنه أن يقولوا : من حكم القديم عندكم أنه لا تتجدد له صفات لم يكن موصوفاً بها فى أزله ، واعترفتم بأن ما تتجدد عليه الصفات فهو محكوم بحدثه ، وقد قلتم إن القديم فى أزله كان عالماً بأن العالم معدوم ، وأنه سيوجد فيما لا يزال ، ولما وجد العالم علم وجوده ، وهذا وصف متجدد ، فيلزم منه الحكم بحدث الذات .

وهذا السؤال عظيم خطره ، وما نراه يتضح قبل تقديم العلل وقضاياها ، وسنشبع الانفصال عنه ، إذا توغلنا فى أحكام الصفات إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : ذكروه (٢) فى الأصل : موصوف

القول فى ذكر الدلالة على أن الله قادر عالم حيى

فإن قال قائل : قد أثبتم بما قدمتم الدليل على وجود الصانع وقدمه ، وأوضحتم فيما تقدم من الأبواب تقدسه وتنزهه عن مشابهة الخلق ، فما دليلكم الآن على أن صانع العالم حىّ عالم قادر ؟

قلنا : قد اختلف مسالك أهل الحق فى ذلك ، وكلها مفضية إلى الحق . ويجمع طرق الأصحاب مذهبان ، ثم ينقسم أحدهما . فأحد المذهبين : / سلوك طريق ٤٥٠ الاستدلال . والمذهب الثانى : ادعاء العلم على اضطرار ، وهو الذى ارتضاه القاضى ، ونحن الآن نوضح المذهبين ونبلغهما أقصاهما .

فأما من سلك طريق الاستدلال ، فالأكثرون منهم قالوا : الدليل على كون الصانع قادراً ، وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . وسبيل تحرير الدلالة ، أن يقال : نعلم قطعاً أن الإيجاد والاختراع ، لا يصح من كل موجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المناكرة فيه . فإذا علمنا اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات ، وعلمنا امتناعه من بعضها ، سبرنا بعد ذلك الأوصاف ، التى يتميز بها من يصح منه الاختراع عن من لا يصح منه . فنعلم بالسبر أن مجرد الحياة ، لا يصحح الفعل من الحى . فإنا نجد امتناع الفعل مجامعاً للحياة كثيراً ، فلزم ابتغاء صفة سوى الحياة . ولا يجوز أن يقال إنها العلم المجرد ، فإنا نصادف الامتناع يتحقق مع الحياة والعلم . وكذلك لو قدر مقدر الإرادة بكل تقديره ، لتصور الامتناع معها . فلا نزال نسبر الصفات ، صفة صفة ، حتى يفضى بنا السبر إلى القادر المتمكن من الفعل ، وهو الذى لا يجامع حالة الامتناع ما يقدر عليه ، وهكذا سبيل الاستدلال على العلم . غير أن الحدوث هو الدال على كون المحدث قادراً ، ونفس الحدوث لا يدل على كونه عالماً ، وإنما الدال على ذلك إحكام الفعل ، وإتقانه وانتظامه . وسنعقد فى معنى الإحكام والإتقان وتفسيرهما فصلا فى خلل الصفات إن شاء الله . ثم سبيل تحرير الدلالة من الإحكام والإتقان

كسبيلهما فى الحدوث . والدال على القدرة على ما أوضحنا وجه السبر والتقسيم . فهذه طريقة سديدة المستدلين .

وسلك بعض المستدلين طريقة الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، وقالوا : قد علمنا قطعاً أنه لا يقوم من لايستطيع القيام ، ولا ينظم الخط الحسن من لا يحسن الكتابة ، ولا يبنى البناء البديع غير عالم به ، وكل ما دل شاهداً فهو يدل غائباً . إذ من طريق الجمع بين الشاهد والغائب الدليل . وهذه الطريقة تضاهى طريقة الاستشهاد بالبناء والبانى [على] / إثبات المحدث الصانع ، وقد قدمنا فيه قولا مقنعاً . ٤٥١

واختلف الأئمة فى إثبات كون الصانع حياً . فصار معظمهم إلى أن الطريق فى ذلك تقدير إثبات فى كونه عالماً قادراً ، ثم يترتب على ذلك العلم بكونه حياً ، إذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حياً .

وطريق طرد الدلالة على هذا المنهج السبر المتقدم. وذلك أنا وجدنا الموجودات تنقسم إلى مالا يصح إتصافه بكونه عالماً قادراً ، وإلى مايصح ذلك فيه . ثم لا يصحح السبر صفة يقع بها الميز بين القبيلين إلا الحياة . ولا معنى لبسط القول فى الواضح البيّن . قال القاضى : إن سلكت طريق الاستدلال ، فلا امتناع فى أن قول الدال على كون الصانع حياً وجود الفعل منه . فإنه كما يستحيل تقدير فعل من غير قادر، فكذلك يستحيل تقديره من غير حى . فالفعل إذاً يدل - إذا كان محكماً - على أن كون الفاعل حياً عالماً قادراً . ولا حاجة بنا فى طريق الاستدلال إلى التوصل إلى إثبات كون الفاعل حيا ، بدرجة تقدم ورتبه تسبق . ثم قال ، رضى الله عنه : لست أنكر إمكان الوصول إلى العلم بكون الفاعل حيا من الوجه الذى ذكره الأصحاب . فاجتمع فى إثبات ذلك وجهان : أحدهما الاستدلال بنفس الفعل ، والثانى الاستدلال بالقدرة والعلم اللذين يدل عليهما الفعل .

فهذه طريق الاستدلال . فأما طريق إدعاء الضرورة ، وهى المرضية ، فنوضح

وجهها ثم تبين أنه لابد للأولين من التمسك بها ، فنقول : قد ثبت فى صدر الكتاب، حدث العالم ، وثبت أنه لم يحدث موجبا عن علة ومتولداً عن طبيعة . وأوضحنا أن لو قدرنا صدور العالم عن طبيعة موجبة ، لاستحال اختصاص الحدث بوقت دون الوقت ، إذ إيجاب الطبيعة ، لو قدر ثبوتها جدلا ، فى وقت كإيجابها فى غيره . فإذا بطل كون العالم موجبا عن علة ، ومتولداً عن طبيعة ، واتضح وقوعه جائزاً على اتساق وابتداء من غير إيجاب ، ثم كان مع ذلك ، متخصصا بالإحكام والإتقان، وحسن الإنتظام ، وضروب البدائع التى يحار عقول أرباب الألباب فى أدناها ، وتقصر عن درك / قصاراها ، فلا يستريب العاقل ، إذا نظر فى ملكوت السموات ٤٥٢ والأرض وسبق اعتقاده إلى بطلان الطبع ، فوقوع العالم منشأً جائزا فى أن العالم لا يحدثه إلا حى قادر عالم .

وأوضح ذلك ـ رضى الله عنه ـ بأن قال : إذا ذكر للعاقل أن الموتى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ، إبتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهة . ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل ، لم يجد إلى تشكيك نفسه سبيلا . وهذا واضح لا خفاء به . ثم قال : من لم يسلك هذه الطريقة ، وألزم نفسه منهج الأدلة ، يسلم من طلبات لا يجد إلى التقصى عنها سبيلا ، إلا أن يلوذ بإدعاء الضرورة آخراً .

وبيان ذلك أن قائلا لو قال : لا تمتنع الأفعال من الموتى والجمادات والعجزة والجهلة ، فلو طالب السائل بالدليل على ذلك وزعم أن الأفعال ، وإن لم تقع من هؤلاء وفاقا ، فليس هى ممتنعة عليهم .

وأصل ما قدمناه من السبر يستند إلى إدعاء انقسام الموجودات فى امتناع الفعل على بعضها ، وعدم إمتناعه من بعضها ، فلو رام من وجهت عليه الطلبة من ذلك مخلصا، لم يجد إليه سبيلا ، ولم يتمكن من معتصم إلا إدعاء الضرورة وهذا بيّن عند التأمل .

وقد ذكر الأستاذ أبو إسحق طريقة إنفرد بها ، وهى عند التحقيق آيلة إلى طريقة القاضى . وذلك أنه قال : الحدث دليل على القدرة ، والإحكام دليل على العلم . وكون الحدث والإحكام دليلين على القدرة والعلم ، معلوم ضرورة .

وسلك فى تحقيق الضرورة مسلك القاضى ، ثم قال : لامعنى لكون الشىء دليلا على مدلول عقلا إلا أن يرتبط به على وجه يتضمن العلم ، بوجه إرتباط العلم بمدلوله . وهذا المعنى متحقق فى الحدث الدال على القدرة ، والإتقان الدال على العلم . فخرج مما قاله أن العلم الضرورى ينقسم : فمنه مايحصل بدئا غير مستند إلى/ ٤٥٣ مسبب ، ومنه مايستند إلى مسبب . ثم السبب الذى تستند إليه بعض العلوم الضرورية ينقسم : فمنه مايترتب العلم عليه فى إطراد العادة من غير إيجاب عقل ، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل عند مشاهدة قرائن من أحوالها . ومن الأسباب المتقدمة مايترتب العلم عليها وجوباً ، وذلك ينقسم : فمنه ماله تعلق باقتضاء العلم ، من غير أن يرتبط إرتباط الدليل بالمدلول ، وذلك نحو الإدراكات المتعلقة بالمدركات، فإنها تتضمن العلم بالمدركات على مذهب الجمهور من المحققين . وأما يتضمن العلم وجاحده مراغم للضرورة ، وهو مع ذلك يتعلق تعلق الدليل بالمدلول ، فهو كالذى نحن فيه من الحدث والإتقان المتعلقين بالقدرة والعلم المنبين عنه .

فهذه طريقة ، وهى حسنة جدا ، ومرجعها يؤول إلى ماذكره القاضى ، غير أنها يفترقان فى وجه واحد وهو : أن القاضى يقول : الإتقان ليس يتعلق بالعلم تعلق الدليل بالمدلول ، بل يعلم عند الإتقان علم المتقن ، من غير تعلق بين الإتقان والعلم . والأستاذ يدعى تعلق أحدهما بالثانى على حسب تعلق الدليل بالمدلول .

ويستدل على ذلك بأن يقول : لو لم يكن الاتقان متعلقا بعلم المتقن ، لجاز تقدير العلم بصدور الاتقان من الفاعل ، مع تقدير الجهل بعلمه عند تقدير خرق العوائد . وهذا كما أن قرائن أحوال الخجل لما لم تكن متعلقة بخجله . فلو خرق الله تعالى العادة ، ولم يخلق العلم الضرورى عند مشاهدة تلك القرائن ، لجاز ذلك فى حكم

العقل ، ولا يجوز تقدير مثله فى الحدث الدال على القدرة ، والإتقان الدال على العلم. والقاضى لا يقول : لو كان ذلك دليلا ، لكان العلم الذى تضمنه (١) كسباً . فهذه غاية تخاوضها ، وسيكون لناعودة إلى ذلك فى أحكام العلوم إن شاء الله تعالى.

القول فى الدليل على اثبات العلم والقدرة والحياة

فإن قال قائل : أوضحتم كون القديم حيا عالما قادراً ، فبم تنكرون على من يزعم أنه حى قادر عالم لنفسه ، ويمنع إثبات قديم زائد على ذاته ؟

٤٥٤ قلنا : هذا من أعظم أصول الدين ، وهو سر الكلام ، وفيه نستوصف/ معظم دقائقه . وجل المقصد منه يترتب على العلل وحقائقها ، والمعلولات ومعانيها ، والشرط والمشروط ، والواجب والجائز ، وما يعلل ومالا يعلل إلى غير ذلك من أحكام العلل . ونحن نرى أن نقدم على الخوض فى ذلك الكلام فى العلل [و] إذا قدر الله بصرفه ننعطف بتكلم فى أحكام العلوم . وقد جرى الرسم بإفراد أحكام القدر ، فنجرى فى ذلك على مذهب الأئمة .

---

(١) لعلها : يتضمنه



كتاب العلل



[القول فى الأحوال]

إعلموا أن أحكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال . وسبيلنا أن نستقصى القول فى الأحوال ، وندل على الصحيح من المذاهب فيها ، ونذكر تفاصيلها ، ثم ننعطف بعدها على أحكام العلل .

وأول ما نفتتح الكلام فيه فرض صورة يتحقق فيها الاختلاف فى نفى الحال وإثباتها ، ثم تنحصر بعدها سائر الصور فى الاختلاف . فإذا قام العلم بمحل وسمى محله عالما ، فالذى صار إليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة ، أن العلم إذا قام بالمحل واتصف المحل بكونه عالماً ، فكونه عالماً غير العلم القائم به ، وليس بحال زائد عليه .

وذهب إبن الجبائى إلى أن العلم ، إذا قام بمحل إقتضى له كونه عالماً ، فكونه عالما حال زائد على العلم والذات ، وهو المعلول والموجب ، والعلم علته وموجبه .

وردد القاضى جوابه فى نفى الحال وإثباتها ، ولم أرَ له فيما عثرت عليه من مصنفاته قطعاً بأحد المذهبين ، ولكنه سلك الطريقين فينفى الحال مرة ويثبتها أخرى ، ويُجرى قواعد الأصول على الطريقين ، ليستبين للناظر استمرار الأصول على المذهبين جميعاً .

ثم لا يختص الإختلاف فى الحال بالصورة المتقدمة ، بل كل معنى يشترط فى قيامه بمحله حياة محله ، فهو عند مثبتى الأحوال يوجب حالا لمحله ، فتندرج تحت ذلك القدرة والإرادة وماضاهاهما من الصفات المشروط فى ثبوتها الحياة ، والحياة نفسها توجب حالا أيضاً عند هؤلاء .

فأما ما لاتشترط فى قيامه بمحله الحياة كالأكوان والألوان والطعوم والأرايح ونحوها ، فقد قال إبن(١) الجبائى ومن وافقه فى القول بالحال : إن الأكوان توجب لمحالها أحوالا وتتنزل منزلة الصفات التى / تشترط فى ثبوتها الحياة . فأما ما عدا الأكوان من ضروب الأعراض التى لا تشترط فيها الحياة ، فقد قطع ابن الجبائى بأنها لا تقتضى أحوالا . وردد القاضى فى «الهداية» و «النقض الكبير» جوابه . والذى يقتضيه قياسه على القول بالأحوال ، المصير إلى تعميم القول فى الأعراض ، وأنها توجب لمحالها أحوالا من غير فصل بين الأكوان وغيرها ، وبين ما تشترط فيه الحياة وما لاتشترط فيه الحياة . وألحق أبو هاشم التأليف فى الأكوان باقتضاء الأحوال. وقد قدمنا فى التأليف قولا بليغاً .

٤٥٥

ومما يليق بالأحوال أنّا إذا وصفنا شيئاً بالوجود ، ثم أثبتنا له بعد وصف الوجود صفاتا (٢) نحو كون الجوهر متحيزاً وكون العرض علماً أو جهلا أو إرادة أو قدرة ، فهذه الصفات الزائدة على الوجود أحوال عند مثبتيها ، وهى عند نفاتها أنفس الذوات وأعيانها .

والذى يضبط ذلك أن الأحوال عند مثبتيها تنقسم إلى : ما يعلل ، وإلى ما لا يعلل . وأما ما يعلل فهو الأحوال الثابتة للذوات من المعانى القائمة بها ، وقد قدمنا وجوه المذاهب فيها . ومن الأحوال مالا يعلل بمعنى قائم وبمحل ، فوجه الضبط فيه أن نقول : كل وصف لا يرجع إلى نفى ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال ، وهو يحوى جملة صور الباب إلى أن تأتى مفصلة .

وإيضاح ذلك بالمثال طرداً وعكساً : أن كون الجوهر متحيزاً ، وصف غير راجع إلى النفى . ولا يبعد العلم بوجود الجوهر مع الجهل بهذا الوصف ، فهو لاجرم حال. فلو قال قائل : هل يكون الحدوث حالا ، فإنه وصف لا يبعد جهله مع العلم بوجود الذات ؟

---

(١) فى الأصل: بن (٢) فى الأصل : صفات

قلنا : الحدوث عند المحققين ليس بحـال ، فإنه ينبىء عن نفى ، وذلك لأن الحدث يتعلق بعدم سابق وقد قدمنا فى الحدوث ومعناه ما فيه إقناع ، فأحيطوا بما ذكرناه علماً .

فانقالقائل : بينوا الصحيح منالمذهبين ، واحذفوا التردد من الكلام . قلنا : الذى يقوى عندنا إثبات الأحوال ، وهذه مسألة عظيمةالشأن ، تستندإليها أحكام العلل وهى أصول الأدلة / ومآخذ الحقائق . ويعظم خطرها من حيث تنطوى ٤٥٦ على مخالفة معظم الأصحاب . وقد ينسب القاضىالقول بالأحوال إلىشيخنا استنباطا منه من قضية كلامه .

والذى ينبىء عنه كلام شيخنا فى مصنفاته نفى الأحوال . والذى يدل عـلى إثباتها أوجه : أولاها بالتقديم : أن نفاة الأحوال منالمعتزلةوأهل الحق تشبثوا بالعلل وربطوا بها الأدلة . وصدر كافة أهل الحق إثبات الصفات بطريق العلل ووجوب إطرادها . ولم يصر أحد من المحققين إلى إبطال العلل . والأولى بنا أن نوضح أولا بطلان القول بالعلل ، مع نفى الأحوال ، ونحسم عنها أطماع نفاة الأحوالفنقول : إذا قلنا العلم علةفى كونالعالم عالما ، معلول موجب بالعلة ، لم يخل القول فى الموجب : إما أن يكون هو الحال ، وإما إن يـكون هو الذات التى قام العلم بها ، وأما أن يكون ذلك آيلا إلى تسمية المحل عالمـا . فإن كان ذلك حالا ، فهو مطلبنـا ومرامنا . وإن كان المعلول محل العـلم ، كان ذلك محالا باطبـاق أهـل التحقيق ، إذ الذات لا تعلل بالعـلم ، ولو عللت به لم تسـبقه . إذ المعلول لا يسبق علته . ولا معنى للإطناب فى إبطال ما وقع الإطبـاق على بطلانه ، وإن زعموا أن المعلول هو تسمية الذات عالماً ، وإلى ذلك يصير كثير من الأئمة ! ! .

وهذا الذى إرتضاه الأستاذ أبو بكر فى كتاب تصفح فيه أحكام العلل

للقاضى ، ورام نقض شيء منها . ونحن نتتبع تصفحه حرفا حرفا ، ونوضح زلله فى نقضه كلام القاضى ، بحيث يدركه المنتهى والشادى ، مستعينين بالله جلت قدرته .

والذى ذكره من أن المعلول تسمية الذات عالماً ، ظاهر البطلان . فإن التسمية سبيلها اللغة والمواضعة ، ويجوز تقدير إنتفائها ، ويجوز تقدير تبدلها وثبوت أبدالها بعد تقدير زوالها . والعلل العقلية توجب أحكامها ، ولا يجوز ثبوتها مع إنتفاء أحكامها . فلما لم يبعد ثبوت العلل مع إنتفاء التسميات وارتفاض أهل اللغات ، استحال لذلك كون العلم علة فى تسميته ، وهذا / ٤٥٧ ما لا محيص منه .

ومما يوضح ما قلناه : ن التسمية قول ظاهر من الأقوال ، وهو ذات من الذوات . ومستقرر فى أحكام العلل أن الذوات لا تعلل . والذى يوضح ذلك أن من شرط المعلول اختصاصه بمن قامت به العلة . والتسمية التى هى قول ربما لا يتصف بها من قام العلم به . ومن المستحيل أن يكون العلم القائم بمحل علة فى قول قائم بغيره . فقد وضح بطلان كون التسمية معلولة .

وإن تعسف متعسف وزعم أن العلم علة فى كون العالم عالماً ، وكون العالم عالماً نفس العلة ، كان ذلك فى نهاية التناقض . فإن كون العالم عالماً إذا رجع إلى نفس العلم ، فكأن العلم أوجب نفسه ، ورجع محصول القول إلى أن العلم أوجب كونه علماً ، وإنما كان علماً لأنه علم . وهذا تلاعب بالحقائق وانسلال عن التحصيل ، فلم يبق إذاً لنفاة الأحوال مطمع فى إثبات العلل . ولا يزال أحد(١) من المحققين ، وإن غلا فى الرد على مثبتى الأحوال ، يسمح بترك طرق العلل .

فلو تعسف متعسف ونفى العلل العقلية ، فإن كان من مثبتى الصفات ، قيل له :

---

(١) فى الأصل : أحداً

كيف التوصل إلى إثبات الصفات لله تعالى مع إبطال العلل ؟ فإن رام هؤلاء تمسكاً بطريقة أخرى فى إثبات الصفات وقالوا : سبيل إثباتها الحقائق، فإن الحقيقة تطرد شاهداً وغائباً ، كما أن العلة عند مثبتيها يجب إطرادها ، ثم قالوا : حقيقة العلم شاهداً من قام به العلم ، فيجب طرد ذلك غائباً ، فيقال لهؤلاء : العلم الذى تثبته شاهداً يخالف العلم القديم ، ولا معنى للعالم عندكم إلا من قام به العلم ، فيؤول محصول الكلام إلى أنه إذا قام بنا علم، وجب أن يقوم بالرب تعالى خلافه . وهذا يفتح على قائله أبواباً من الجهل لا تحصى :

منها أن يقال له : إذا جاز المصير إلى أن الواحد منا إذا قام به علم ، وجب أن يكون القائم بذات الرب خلافه ، فيلزم على طرد ذلك إذا قام به لون أو طعم أو كون أن تقوم بذات الرب تعالى صفات تخالف ما قام بنا .

والذى يقطع تشغيب القوم أن نقول : كما لا يتحقق القول بالعلل مع نفى الأحوال ، فكذلك لا يتحقق القول بالحقائق والحدود مع نفيها . وبيان ذلك أن العلم بالسواد شاهداً ، يخالف العلم / بالبياض من كل وجه عند نفاه الأحوال . ٤٥٨ فكذلك لا يتحقق إجتماع العلمين فى حقيقة واحدة ، فكيف يتحقق إجتماع العلم الحادث والعلم القديم فى حقيقة واحدة ، وليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته ، والذاتان مختلفتان لأنفسهما ؟ فمخالفة العلم الحادث العلم القديم كمخالفة العلم السواد .

ومن قال بالحال استتبت له التمسك بطريق الحقائق ، فإن العلمين وإن اختلفا ، فقد اشتركا فى العلمية ، وهى صفة زائدة على ذاتيهما ، فيتحقق إجتماع العلمين فيها ، فوضح[1] بذلك وجوب طرد الحقائق .

فأما من نفى الحال ، فلايستقيم على أصله إجتماع مختلفات فى حقيقة ، فقد أدى نفى الحال إلى إبطال العلل العقلية والحقائق جميعاً .

---

(١) فى الأصل : وضح

فإن نازعوا بعد ذلك وقالوا : إنما إجتمع العلمان من حيث سمى كل واحد منهما علماً . قلنا : فلو لم تكن اللغات توجب على ذلك انتفاء الحقائق الموصلة إلى الإستشهاد بالشاهد على الغائب ، إذ من ينشأ فى جزيرة ، ولم تبلغه لغة من اللغات ، وجب أن لا يجد سبيلا إلى إثبات الصفات من حيث عَدمَ اللغات ، وكذلك لو انتفت اللغات بعد ثبوتها أو تبدلت ، لوجب انتفاء الحقائق أو تبدلها . وهذه جهالة عظيمة لا يخفى مدركها .

وقد قال الأستاذ أبو بكر لما ضاقت به الحيل : ليس الجامع بين العلمين التسمية ، بل الجامع بينهما إستحقاقهما لأن يسميا علمين ، وهذا من ركيك القول . فإن الإستحقاق ينقسم فى الإطلاق فينطلق والمراد به الوجوب فى حكم التكليف . ولاشك أن هذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه . وينطلق والمراد به إيجاب العلل معلولاتها نحو قولنا : العلم يوجب كون العالم عالما . وهذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه ، فإن العلم لا يوجب التسمية ، ووضع اللغة لاعن مواضعة ولا عن توقيف ، فبطل معنى الإستحقاق من كل وجه وتبين أن الإسترواح إليه تعليل النفس بالأمانى .

فإن قال الأستاذ : ماسمى أهل اللغة العلوم المختلفة بكونها علوماً وما جمعوها فى ضرب واحد من التسميات ، لما رأوا من إجتماعها فى وصف .

قلنا : قد آل المدى أو ماتم اليه ، و [ما] حكيتموه عن أهل اللغة هو الحال الذى أنكرتموه وإلا فلا معنى / لاجتماع المختلفين فى وصف واحد عند نفاة الأحوال . ٤٥٩

دلالة أخرى فى إثبات الأحوال

وهو من أقوى العمد

وذلك أنا نقول : من علم وجود الجوهر فقد يجهل تحيزه مع العلم بالوجود ، ثم يعلم التحيز . فإذا إجتمع له العلم بوجود الجوهر وتحيزه ، لم يخل الخصم من أحد أمرين : إما أن يقول هما علم واحد ، فيكون مباهتا لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتحيزه . فلو كان العلم بالتحيز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود . وهذا القسم لايقول به أحد ، ولكنا أدرجناه فى فى التقسيم إستيعاباً للأقسام . فإذا ثبت أنهما علمان ، يجوز ثبوت أحدهما ، وانتفاء الثانى ، فنقسم بعد ذلك الكلام ونقول : هما متعلقان بمعلوم واحد أو بمعلومين ؟

فإن زعم الخصم أنهما متعلقان بمعلومين ، قيل له : أحد المعلومين وجود الجوهر فخبرنا عن الآخر . فيضطرب عند ذلك قوله ولا يجد مخلصاً عن إثبات معلوم زائد على الذات ، وهو الحال الذى قلنا به . فإن المعلوم لايخلو : إما أن يكون انتفاء أو ثبوتاً ، وتحيز الجوهر ليس بانتفاء وفاقاً . فقد تقرر بما قلناه معلوم غير منتف زائد على وجود الجوهر .

وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلوم واحد ، قيل له : فينبغى أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر ، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلا ، فإنه يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع الآخر ، إذ لايجوز أن يكون جاهلا بالوجود عالماً به . فلما تصور الجهل بالتحيز أو الغفلة عنه ، مع العلم بالوجود ، وضح ماقلناه .

والذى يبين ذلك أن من الأوصاف التى نقدرها أحوالا للموجودات مالا يثبت ضرورة ، وإنما يثبت نظراً واستدلالا ، والوجود يعرف إضطراراً . فلو كان العلم به هو العلم بالوجود ؛ لأدى ذلك إلى أن يكون المعلوم الواحد ثابتاً (١) اضطراراً واستدلالا ، وهذا محال .

---

(١) فى الأصل : ثابت

فإن قالوا : إذا علم وجود الجوهر ثم تحيزه ، فهذا العلم الذى ثبت ، ثابتاً من وجه آخر من ضروب العلم سوى الوجه الأول .

قال : التعدد والاختلاف إلى العلمين دون المعلومين ، ومثلوا ذلك بأن قالوا : من أدرك الوجود / بحاسة من حواسه وعلمه فقد تعلق العلم بما تعلق به الإدراك ، وإن كان العلم والإدراك مختلفين فيرجع الإختلاف إلى ذاتيهما دون متعلقهما ، قالوا : فهكذا سبيل العلمين اللذين يتعلق أحدهما بالوجود والثانى بالتحيز .

٤٦٠

وهذا الذى ذكروه ضرب من التدليس ، فإن قصاراه يؤول إلى أن العلم بالمتحيز علم بالوجود ، وهذا دنو من جحد الحقائق وتحريض على مراغمة الضرورات . والذى يوضح ذلك أن العلمين إذا لم يختلفا فى حدوث وقدم ووجوب وجواز ، واتحد متعلقهما ، فيستحيل اختلافهما ، كما يستحيل العلم بوجود الجوهر مخالفاً لعلم آخر بالوجود . وهذا لا يخفى دركه على متأمل . ومن علم الوجود ثم علم التحيز — فكما نعلم بتغاير علميه وإختلافهما — فكذلك نعلم أنه إستدرك بالعلم الثانى ، مالم يستدركه بالأول . وليس ذلك من قبيل ما تمثلوا به من الادراك مع العلم ، فإنهما يختلفان لذاتيهما ، وإن اتحد متعلقهما ، كما تختلف القدرة والإرادة ، وإن تعلقا بمتعلق واحد . والذى يوضح ذلك أن الادراك والعلم يختلفان مع تعلقهما بنفس الوجود ، ولا يجوز إختلاف علمين حادثين متعلقين بنفس وجود الجوهر . ويجوز إنتفاء الإدراك عن وجود مع تعلق العلم به ، فيجتمع العلم به مع ضد الإدراك ، ولا يجوز إجتماع العلم بالوجود مع ضد علم آخر بالوجود ، فاستبان أن ما تمثلوا به لا يضاهى ما نحن فيه .

والذى يحقق ما رمناه ويحسم جملة الطلبات ، أن العلم لا بد له من معلوم على أصول أهل الحق ، ولا إعتبار بما تجاهل فيه إبن الجبائى حيث جوز علماً (١) لا معلوم له ، على ما سنوضحه فى أحكام العلوم إن شاء الله ، فنقول : من علم الوجود ، ثم علم

---

(١) فى الأصل : علم

بعده التحيز ، فيعلم ضرورة أنه إستفاد بالعلم الثانى معلوم، والعلم إنما يبغى لمعلومه، فدل على أنه يحدد له معلوم لم يكن .

ومما يعول عليه فى إثبات الحال أن نقول : إذا خطر للعاقل شيئان مختلفان وعلم إختلافهما ، فلا يخلو : إما أن يختلفا عنده بوجودهما أو بحال زائدة على الوجود . فإن إختلفا بوجودهما كان ذلك محالا من أوجه : أحدها : أن حقيقة الوجود لاتختلف فى قضايا العقول ، إذ الوجود هو الثبوت ، والسواد لايخالف البياض فى وصف الثبوت ، ولو / إختلف المختلفان فى الوجود لاختلف المثلان، فوجب صرف إختلافهما إلى وصف زائد على الوجود. ٤٦١

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الاختلاف يرجع إلى وجودهما ، فإن السواد بوجوده مخالف للبياض . قالوا : فلا يلزم عليه مخالفة البياض للبياض، فإنا لم نقل أن السواد يخالف البياض للوجود مطلقاً ، فيلزمنا عليه وجود المثلين ، ولكنا قلنا إن السواد يخالف البياض لوجوده ، وهذا لا يعدوهما ، ولم يعمم القول فى الوجود ، فيلزمنا عليه المتماثلات والمختلفات . وحققوا ذلك بأن قالوا : إذا كان من أصلنا أن كون السواد سواداً عين وجوده ، وليس بوصف زائد على الوجود ، فإذا خالف السواد البياض بكونه سواداً ، فقد خالفه بوجوده . فكأنا نقول . هذا الوجود خلاف ذلك الوجود . وهذا الذى ذكروه لايخلصهم مما أريد بهم ، وذلك أنا نعلم أن حقيقة وجود السواد ثبوته ، وليس من حقيقة وجوده كونه سواداً . والذى يوضح ذلك أنه يصح العلم بوجوده مع الجهل بكونه سواداً ، فلا تعلق لحقيقة الوجود إذا تقررت فى النفوس بكون السواد سواداً ، وكون البياض بياضاً . فاستبان أن الاختلاف لا يقع بمحض الوجود . وهذه الدلالة تقوى إذا عضدت بالتى قبلها .

ومما يستدل به فى إثبات الأحوال أن العالم يعلم أولا كونه عالماً قبل أن ينظر فى إثبات الأعراض ، فلا يخلو: إما أن يكون معلوم علمه كونه عالماً أو علمه ، أو لا يكون

لعلمه معلوم . وهذا القسم الأخير مما سنبطله بعد ذلك فى فصل مفرد ، إن شاء الله عز وجل . فلم يبق إلا القسمان المتقدمان .

فإن زعم الخصم أن معلوم العلم كونه عالماً ، وهو زائد على العلم ومحله ، فهو الذى نطلبه ، وهو تصريح بإثبات الحال وإن زعم من يخالفنا أن المعلوم هو نفس العلم ، كان ذلك باطلا من أوجه : منها : أنا فرضنا الكلام فى من لم ينظر فى إثبات الأعراض، ولم تقم عنده دلالة على ثبوتها، يوصل تدقيق النظر إلى إثبات الأعراض التى العلم منها .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه علم العلم ، وإنما التبس عليه مغايرة العلم للذات ، وهو الذى نطلبه للنظر ؟

٤٦٢ قلنا : هذا باطل ، وذلك أنا أوضحنا أنه يتبين له / معلوم زائد على ذاته ، إذا كان يعرف قبل ذلك نفسه ، وإنما حصل له هذا العلم بعد علمه بنفسه . وقد علم قطعاً أن ما علمه زائد على ما علمه قبل . فإن عنى الخصم بالتغاير تعدد المعلومين ، فقد علم العالم ذلك قطعاً لما علم نفسه أولا بضرورة العقل ، ثم علم كونه عالماً ، وقد تعدد معلومه . فلو كان المعلوم الثانى هو العلم ، فلا معنى للإشتغال بدقيق النظر بعد ذلك فى إثبات العلم .

هذا لو أراد الخصم بالمغايرة تعدد المعلومين . وإن أراد به ما يرتضيه أهل الحق فى حد الغيرين وحقيقتهما ، حيث يقولون : حقيقة الغيرين : كل موجوين جاز وجود أحدهما مع عدم الثانى . فالاسترواح إلى ذلك واضح البطلان . وذلك أن الدليل على ثبوت الأعراض غير دال على عدمها مع بقاء الذات، وإنما يستدرك عدمها جوازاً أو[و]جوباً بدلالة أخرى . فالناظر فى إثبات الأعراض ربما لا يخطر له عدم الأعراض ولا عدم محالها ، عند نظره فى إثبات الأعراض ، فبطل أن يكون معلوم الناظر فى إثبات الأعراض مغايرتها لمحالها .

والذى يوضح مقصدنا فيه أن نفاة الصفات يعتقدون أن الرب تعالى عالم مع

تصميمهم على نفي علمه ، وهذا قد تمسك به القاضي . وفيه نظر ، فإن شيخنا رضي الله عنه أنكر أن يكونوا عالمين بكون الرب عالماً ، ولا معول على الإعتقاد إذا لم يكن علماً . وسنعقد في ذلك فصلا في آخر الصفات إن شاء الله . فهذه عمدة القائلين بإثبات الأحوال ، لا يشذ منها إلا تكرير عبارات ، وتجويز ألفاظ يؤول مرجع جميعها إلى ما سبق . ونحن الآن نذكر ما تمسك به نفاة الأحوال وننفصل عنه .

ومما استدلوا به ، وهو الذي عليه معولهم ، أن قالوا : الحال الذي أثبتموها لا تخلو : إما أن توصف بالوجود ، أو لا توصف به . فإن وصفت بالوجود ، والكلام مفروض في الحوادث لم تخل من أن تكون جوهراً أو عرضاً ، ثم لاتخلو بعد تقديره من أحد القبيلين عن حال، فيتسلسل القول ويفضي إلى حوادث لا تتناهى . وإن لم تكن / موصوفة بالوجود ، وجب وصفها بالانتفاء والعدم ، ٤٦٣ إذ ليس بين الوجود والعدم رتبة ، كما ليس بين النفي والإثبات رتبة . ثم إذا نعتت بالعدم فقد وصفت بالإنتفاء — وهذا تصريح بنفي الأحوال — فأنّى يستقيم مع ذلك وصفها بكونها موجبة معلولة وقد ثبت انتفاؤها ؟ والأولى بنا في الجواب أن ندخل دخول مستفصل بعد أن نسلم أن الأحوال ليست (١) بموجودة ، فنقول : أتدعون أن مالم يوصف بالوجود وجب انتفاؤه ضرورة وبديهة أم تدعون ذلك نظراً واستدلالا ؟

فإن زعمتم أنا نعرف ذلك ضرورة ، قطع الكلام عنكم ، وقوبلتم بدعوى الضرورة في صد مرامكم ، وكيف يحسن إدعاء الضرورة فيما عده المحققون من أغمض أبواب الحجاج ، وأدق ضروب النظر . وقد وضحت الأدلة على إثبات الأحوال وضوحاً لا مدفع لها ، وقامت الدلالة القاطعة على استحالة وصفها بالوجود والإنتفاء . ويستحيل قيام الأدلة على خلاف ما علم اضطراراً، فإن الأدلة

---

(١) في الأصل : ليس

العقلية إذا وضحت وسلمت عن القوادح ، فلابد أن تتضمن علوماً بمداولاتها . فاستبان بذلك بطلان إدعاء الضرورة ، ووضح أن المعلومات تنقسم ثلاثة أقسام: أحدها : وجود ، والثانى : عدم وانتفاء ، والثالث : وصف وجود وحال له يتبعه لا يوصف بالوجود على انفراده .

والخصم مطالب بإبطال ذلك نظراً وحجاجاً فلا نتقبل منه الإستروح إلى دعوى الضرورة . ولو استروح إليها ، كنا بالخيار فى قطع الكلام عنه أو فى بطلان ما إدعاه ننصب الأدلة الواضحة مع العلم باستحالة ثبوت الأدلة على خلاف ماعلم ضرورة . ثم لو جاز سلوك هذا المسلك فى الذى نحن فيه ، لوجب تقبل مثله من المعتزلة . إذ لو قالوا لمثبتى الصفات : خالفتم الضرورة فى قولكم ليس العلم هو الذات ولا مماثلا لها . ولو طرقنا إلى أصول الحقائق إدعاء الضرورات ، لابتدر إليه الجهلة فى كل مضيق ، ولا يجدوا ذلك ذريعة فى الحيد عن سنن التحقيق ، إذ لو قال / ٤٦٤ من الملحدة والدهرية [قائل] : إثبات موجود قائم بنفسه غير مدان للعالم ولا مباين له ، باطل بضرورة العقل . وكذلك لو ادعى المجسمة على أهل الحق مراغمة الضرورة ، وقالوا : من المستحيل أن يرى الرائى منا مرئياً وليس المرئى فى جهة من الجهات إلى غير ذلك من الأباطيل والترهات .

وسبيل ذوى التحقيق فى جميعها ، توبيخ مدعى الضرورة وتقريعهم ، ولبس مدارك النظر عن سبيل الضرورات والبدائه .

فإن قال قائل : هل تقولون إن الأحوال ليست بأشياء ، كما اعترفتم بأنها ليست بموجودة . فأما ما نرتضيه : القطع بأنها ليست بأشياء كما قطعنا بنفى الوجود .

وقد تردد قول ابن الجبائى فى ذلك ، فقال : لايقال فى الحال إنها شىء ولا يقال إنها ليست بشىء . وسنبين أصل ذلك عند الفراغ مما نحن فيه .

فإن إدعى الخصم وقال : إذا صرحتم بأن الحال ليست بشىء ، فقد أفصحتم

بنفيها . وهذا الكلام من الضرب الأول ، وقد تحقق الخصم أولا أن الحال إذا لم تكن بموجودة، فقد ثبت انتفاؤها وقد قدمنافيه مقنع فى التقصى عن ذلك، وأوضحنا أنه لا استرواح إلا إلى إدعاء محض .

وربما يخوض الخصم فى مخاض آخر فيقول : لست أفهم رتبة بين الوجود والعدم، ولا أسمع حجاجاً على مالا أفهمه ، فإن التشبث بطريق النظر فى رد مذهب أو قبوله يترتب على فهمه . فنقول المشغب بهذا الكلام : هل تفهم الوجود ؟ فإذا قال : أجل ولا بد منه ، قيل له : فهل تفهم الانتفاء ؟ فإذا قال : نعم ، قيل له : فنحن نثبت وصفاً للوجود وننفى عنه صفة الوجود والعدم ، وهذا مفهوم بلا شك فيه ، وإنما المخاوضة والمفاوضة فى استحالة ذلك أو صحته ؛ إما بضرورة عقل أو نظر .

ومما تمسك به نفاة الأحوال أن قالوا : الأحوال عندكم لا تخلو : إما أن تكون مختلفة أو متماثلة . فإن اتصفت بالإختلاف أو التماثل وجب اتصافها بالأحوال، إذ التماثل والإختلاف عندمثبتى الأحوال آيلان إلى ضروب من الأحوال، ثم يتسلسل القول فى ذلك . قالوا : فإن أثبتم وصفها بالتماثل والإختلاف كان ذلك خروجاً عن المعقول .

٤٦٥ وهذا الذى ذكروه / تكلف بعدما زال إستبعادهم فى خروج الأحوال عن الإتصاف بالوجود والعدم، إذ الإختلاف والتماثل لا يتحققان إلا فى الموجودات[1]. فإذا استمر لنا ما قدمنا فى الخروج عن الوجود والعدم ، وزال عنا الطلبة فيه ، لم نكترث بعده بما ذكروه فى التماثل والإختلاف .

على أنا نقول : إن لم يبعد توقف معظم أهل الإثبات فى اختلاف الصفة القديمة وتماثلها ، مع تحقق الوجود لها ، فكيف يستبعد ذلك فى الأحوال التى لا تتصف بالوجود ؟

---

(١) فى الأصل : وكان

وربما تمسك نفاة الأحوال بأن قالوا : فى إثبات الأحوال الحكمُ بجواز تماثل المختلفين من وجه ، مع اختلافهما من وجه آخر . ويلزم من قود ذلك كون الرب تعالى مماثلا لخلقه فى بعض الوجوه . والكلام فى ذلك يطول ، وقد كشفنا فيه الغطاء فى كتاب « النقائل » وبلغنا فيه الأمر منتهاه ، ومن شرطنا أن لا يتكرر ما وجدنا إلى التكرار سبيلا .

فصل

[فى اختلاف أبى هاشم والقاضى فى الأحول]

فإن قال قائل : إذا قلتم بالأحوال ، ولم تصفوها بالوجود والعدم ، ولم تصفوها بكونها أشياء، فهل تقولون إنها معلومة على حالها، مقدورة مذكورة، مرادة، مخبر عنها؟

قلنا : أما ابن الجبائى ومن تبعه من متأخرى المعتزلة ، فلم يصفوا الأحوال بكونها معلومة ، ثم كما لم يصفوها بذلك ، لم يحكوا بكونها مجهولة . فإن الجهل ضرب من الإعتقاد ، ومالا يصح أن يعلم لايصح أن يجهل . إذ من مذهب القوم أن الجهل من جنس العلم . وسنوضح ذلك فى أحكام العلوم إن شاء الله .

وأنكروا أيضاً كونها مقدورة ومرادة مدلولة على حيالها وانفرادها . ثم قال أبو هاشم : أنا ، وإن لم أقل إن الحال معلومة ، فأقول : إن الذات معلومة على الحال ، وتتميز فى حكم علم العالم ذات على حال عن أخرى ليست عليها . وإنما صدهم عن القول بكون الأحوال معلومة أنهم قالوا فى حقيقة الشىء : أنه المعلوم على ما قدمناه على أصلهم فى صدر الكتاب . فلو وصفوا الحال بكونها معلومة ، لزمهم من أصلهم الحكم بكونها شيئاً . ثم الشىء عندهم موجود أو معدوم يصح وجوده . / ٤٦٦

قال : نحن إذا إخترنا القول بالأحوال ، قطعنا بأنها معلومة مقدورة ، مرادة مدلولة ، مذكورة على انفرادها وحيالها .

والدليل على كون الأحوال معلومة أن نقول : من علم الذات ولم يحط بحالها علماً ، ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال ، فنحن نعلم قطعاً أنه علم ما لم يعلمه ، واستفاد ما لم يحط به أولا ، فينقسم الكلام على من يخالفنا ونقول : إذا علم الذات ، ثم علم الحال ، لم يخل القول فى ذلك : إما أن يقول : علم عين الذات ثانياً ، وذلك محال، فإنا نعلم أنه أحاط الآن بما لم يحط به أولا . ولوساغ أن يقال إنه علم ثانياً ما علمه أولا ، لساغ أن يقال : من علم الجوهر ثم نظر فى كونه نظراً صحيحاً ، لم يعلم ثانياً إلا ما علم أولا .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أنه قد يعلم الذات ضرورة ، ويعلم الذات على الحال نظراً . فلو كان المعلوم أولا ، لكان الشىء الواحد معلوماً(١) ضرورة نظراً، وهذا مستحيل وفاقاً .

فإن قالوا : الذى ذكرتموه لا يتحقق ، فإن وجود الشىء لا نعلمه إلا ونعلم كونه على حال جملة أو تفصيلا ، فلم يستقم ما قدرتموه من العلم بالذات وحدها ، ثم النظر فى الحال . وأوضحوا ذلك عند أنفسهم بأن قالوا : إنما نعلم الذات ضرورة حساً وإدراكاً ، ولا ندرك الشىء إلا على أخص وصفه حتى قال الأكثرون منهم : إن الإدراك لا يتعلق إلا بأخص وصف الشىء ، وزعموا أنه لا يتعلق بوجوده وذاته .

فنقول لهم : هذا الذى ذكرتموه نهاية التناقض . فإنكم إذا زعمتم أن الرؤية تتعلق بأخص الأوصاف دون الوجود ، فأنى يصح كون الأخص ، وهو حال ، مدركا، مع أنه غير معلوم ، لولا الغفلة والتجاهل ؟ وكل معلوم مدرك وفاقاً ، والمعلومات منقسمة : فمنها مايدرك ، ومنها مالايدرك .

فإن تعسف منهم من لم يحط بحقائق أصولهم فى الإدراكات ، وقال : لاندرك

(١) فى الأصل : معلوم

الأخص ، ولـكن ندرك الذات على الأخص ، على منهج أصلهم فى العلم ، فوجه الانفصال عن السؤال أن نقول : إذا زعمتم أن الشيء يدرك أول مايدرك على الحال، فلم تقولوا إنه يدرك على كل / حال . بل إنما يدرك على أخص أوصافه دون ماعداه من الأحوال ، فلا نفرض عليكم الكلام فى الأخص ، بل نفرضه فيما سواه ،ونطرد الدلالة فنقول : إذا رأى ذاتا على حال أو أحوال ، إستدل بعد ذلك على إثبات حال أخرى ، فما قولـكم فيه ؟ وهذا بيّن فى دفع السؤال .

٤٦٧

على أنا نقول : لاتنحصر طرق العلوم بالذوات فى المشاهدات ، أفرأيتم لو أخبرنا نبى عن ذات ، وعلمناها قطعا بإخباره ، ولم يخبرنا عن حال لها . ثم نظرنا بعد ذلك فى أحوالها ، لتصور ذلك . ومحصول الكلام فى تحرير الدلالة أن نقول : إذا علم الذات ، ثم علمها على حال ، فقد ثبت علمان وفاقاً . أحدهما بالذات ، فلا يخلو العلم الثانى : إما أن يـكون علماً بالذات أيضا ، وإما أن يـكون علما بالحال، وإما أن يـكون علماً لا بالذات ولا بالحال . ولامزيد على هذه الأقسام . وباطل أن يـكون العلم الثانى علما بما العلم الأول علم به . فإنه لو علم ثانياً ماعلمه أولا ، لوجب أن يعلم الذات أولا على الحال كما علمها ثانيا . ويجب أيضاً أن يعلم الذات على الحال ، على كل من علم الذات . ويلزم من ذلك أيضا تماثل العلمين وتشابههما من حيث تساويا فى الحدث واتحد متعلقهما . ولاخلاف فى إختلاف العلمين بيننا وبين إبن الجبائى ، فبطل أن يـكون العلم الثانى علماً بالذات . فإن كل علم بالحال فهو الذى نبغيه ، وفى الإعتراف به الإفصاح بـكون الحال معلومة . وإن لم يـكن العلم الثانى لا بالحال ولا بالذات ، ينبغى أن لايـكون له معلوم . فإنه لم يتعلق بذات ولاحال .

وذلك باطل من وجهين : أحدهما : أن علماً لامعلوم له ، محال على ماسنوضحه فى أحكام العلوم . والثانى أن إبن الجبائى — وإن جوز علما لامعلوم له — فليس الذى نحن فيه من ذلك عنده . فإن من أصله أن العلم الثانى يتعلق بالذات على الحال وله معلوم . وإنما نناقش فى تفصيل المعلوم .

ومما يقوى التمسك به أن نقول: لو سلك سالك فى الجوهر والأعراض مسلكك فى الذوات وأحوالها ، وزعم أن العرض لا يعلم وإنما يعلم الجوهر على العرض موصوفا به، كما تعلم الذات على الحال ، فلا يجد ابن الجبائى فى ذلك فصلا . ومما يتمسك به / ٤٦٨ أن يقول : قد ذكرتم أن الحال ليست بمدلولة ، فما قولكم فى ذات علمت ضرورة ؟

ثم استدل على إثبات حال لها ، فلابد للدليل من مدلول ؟ ومن تجاهل فجوز علما لا معلوم له ، لم يجوز دليلا لا مدلول له . فإذا ذكر المستدل دليلا على إثبات حال للذات معلومة اضطراراً ، فتوجه الطلبة عند ذلك على إبن الجبائى ، ونقول له : ما مدلول الدليل ؟ فإن زعم أن مدلوله الذات كان محيلا ، إذ ما علم ضرورة لا يستدل عليه .وإن زعم أن المدلول الحال ، فقد نطق بالحق وسلم المسألة . وإن لم يثبت للدليل مدلولا ، فقد إنسل عن المعقول .

والذى يكشف الحق فى ذلك أن الدليل المنصوب على إثبات الحال لا تشبث له فى إثبات الذات أصلا ، وإنما يتعلق وجهه الذى منه يدل الدال ، وهذا ما لا محيص منه .

ومن أعظم ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتمونا الحكم باستحالة قدرة لا مقدور لها ، وإن نازعتمونا فى تجويز علم لا معلوم له، وقولكم إن الحال ليست بمقدورة ، يجركم إلى نفى جملة المقدورات.وذلك [أن] من أصلكم أن المقدورات فى العدم ، وكونه شيئا ذاتا ، ليس من أثر القدرة . فإن زعمتم أن المعدوم إذا وجد ، فوجوده عين كونه ذاتا ، فقد تناقض قولكم . وأول ما يلزمكم عليه أن يكون موجودا ، مهما كان ذاتا . وإن زعمتم أن الوجود حال ، فالحال عندكم غير مقدورة ، وفى هذا رفع المقدورات ، وقطع أثر القدرة .

فهذه جملة كافية فى أصول الأحوال ومقدماتها ، وإنما يستوعب تفاصيلها ، من يحيط بجملة أحكام الصفات . وإنما قدمنا هذا منها ، ليستعان به فى أحكام العلل . وها نحن الآن نخوض وأحكامها مستعينين بالله تعالى .

باب
فى حقيقة العلة

قد ذكر أهل اللغة وجوها فى معنى العلة واشتقاقها. وليس ذكرها من غرضنا، وإنما مقصدنا ذكر ماقاله أهل الكلام فى حقيقة العلة . وقد إختلفت عباراتهم فى ذلك . فذهب بعضهم إلى أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا . وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا ، وهو إختيار إبن الراوندى. وذهب الكعبى إلى أن العلة : ٤٦٩ ماأوجبت / معلولها عقيبها على الاتصال ، إن لم يمنع منه مانع . وذهب معظم المعتزلة إلى أن العلة : هى التى تغير حكم محلها ، وتنقله من حال إلى حال . وعبّر بعضهم عن ذلك فقال : العلة ماتجدد الحكم بتجددها .

وذهب أهل الحق إلى ألفاظ متباينة فى العبارات متدانية فى المعنى. فقال بعضهم: العلة :هى الصفة الجالبة للحكم. وقال بعضهم : المثيرة للحكم، وقال بعضهم : المؤثرة فى الحكم . وقال الأستاذ أبو بكر : مايجب الاعتماد عليه فى حقيقة العلة أن يقال : كل ما أوجب استحقاق حكم وتسمية به .

والصحيح فى حقيقة العلة ماارتضاه القاضى ، رضى الله عنه، حيث قال : العلة هى الصفة الموجبة لمن قامت به حكما . ونحن الآن نوضح بطلان ماقدمناه من الطرق ، حتى إذا استبان فسادها ، ماضح بعد فسادها، ماارتضاه القاضى رضى الله عنه .

فأما ما قاله ابن الراوندى من أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا ، فهذا رد منه للعلل إلى الأقوال . ويلزمه على مقتضى أصله : أن لا يميز بين صحيح القول وفاسده ، حتى إذا ذكر الذاكر وجهين متناقضين وأظهرهما على المعرض الذى قاله فيكونا جميعاً علتين . ووجه الرد على صارف العلل إلى الأقوال كوجه الرد على من

صرف الحقائق والحدود والصفات إلى الأقوال . وهذا يستقصى [فى] باب الوصف والصفة والإسم والمسمى إن شاء الله .

وأما ما قاله الكعبي فمضطرب جداً . فإنه قال : العلة هى التى توجب حكمها عقيبها إن لم يمنع مانع . وهذا باطل من عدة أوجه : أحدها أن نقول له : هل تجوزنا عرو العلة عن معلولها ، فى أول حال وجودها ، أم لا تجوز ذلك ؟ فإن لم تجوّزه ، فلا معنى لتقييدك القول بالتعقيب . فإن جوّزت تعريها عن معلولها فى أول حال وجودها فما المانع من تجويز ذلك فى الحالة الثانية والثالثة ، إذ وجود العلة فى الحالة الثانية لا يخالف وجودها فى الأولى . ولا يجب أن يختلف حكمها فى الإيجاب بتعاقب الأزمنة .

والذى يوضح ذلك أنا نقول له : هل تحكم بأن العلم [هو] العلة فى كون محله عالماً ؟ / فإن أبى ذلك ، فقد أنكر العلل التى فيها الكلام ، وإن اعترف بأن العلم علة فى كون محله عالماً ، روجع بعد ذلك وقيل له : إذا قام العلم بمحل ، فهل يتصف المحـــل فى الحالة الأولى من وجود العلم بكونه عالماً ؟ فإن زعم أنه يتصف بذلك ، فقد أبطل فائدة التعقيب . وإن زعم أن المحل لا يتصف بكونه عالماً فى الحالة الأولى مع قيامه به ، فقد باهت مباهتة عظيمة . ولا نراه يقول ذلك ، وإنما حمل الكعبي على هذا التقييد ، مصيره إلى أن السبب المولد علة فى المسبب المتولد . ثم من حكم المسبب عندهم أن يعقب السبب إن لم يمنع منـــه مانع . وسنعقد فصلا نوضح فيه بطلان كون السبب علة ، مع تقدير القول بالتولد . ٤٧٠

ثم يقول الكعبي : العلوم والقدر وما عداها من الصفات ، علل عندك فى إيجاب المعلولات لمحالها ، والجمل التى محالها منها . ثم من حكم هذه المعلولات وجوب مقارنتها لعللها ، واستحالة امتناع تقدير مانع مع تحقق عللها . والحكم الذى ذكرته فى التعقيب وامتناع المعلول يتخصص بالسبب والمسبب . وشرط الحد أن يعم ويشتمل على منهج واحد ، جملة المحدودات . وإذا اختص الحد بالإنباء عن أوصاف بعض المحدودات ، كان قاصراً غير شامل .

وأما ما ذكره المعتزلة من أن العلة : ما يتجدد الحكم بتجددها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أنا نستدل على إثبات موجب قديم يستحيل وصفه بالتجدد ، ونبين أن الواجب من الأحكام يعلل بالجائز .

على أنا نقول : ذكر التجدد فى الأحوال التى لا توصف بالوجود خروج عن التحقيق فإنه إنما يتصف بالتجدد وما يتصف بالوجود .

على أنا نقول : لو خلق الله تعالى جوهراً ، وخلق الله معه فى أول حاله علماً قائماً به ، فالعلم علة فى كونه عالماً ، وإن وجد مقارناً له ، ولم يتحقق منه التغيير والتنقل ، إذ لم يسبق للجوهر حالة يتضمن العلم النقل منها .

ومن قال : العلة هى الصفة الجالبة للحكم ، فهى لفظة اختلال وإبهام وإجمال . فأما الاختلال فهو أن الجلب ليس ينبىء عن إيجاب واقتضاء على تحتم . وقد يجلب الجالب / ما يجوز أن لا يجلبه ، والحدود موضوعة للكشف والإيضاح . ٤٧١

وبقريب من ذلك اعترض المحققون على قول من قال : هى المشـيرة أو المؤثرة . فإن واحداً منهما ليس ينبىء عن إيجاب . وفى قول القائل : هى المؤثرة ، ضرب آخر من الفساد ، فإنه يتضمن إثبات حكم دون العلة ، ثم تؤثر العلة فى الحكم السابق ثبوته .

وأما الذى ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، حيث قال : العلة هى التى توجب استحقاق حكم وتسمية به ، فيقال : لا مطمع لك فى القول بالعلل ، ومساهمة القائلين بها مع التصميم على إنكار الأحوال . وقد أوضحنا ذلك حتى قربنا من مسلك الضرورات . والتسمية التى ذكرها ليس يفهم منها إلا اللغة . واللغات إنما تثبت توقيفاً أو وضعاً ، ويستحيل أن تقتضى قيام الأعراض لمحالها ، وضع اللغات ، وتقدرها عن مواضعة أو توقيف . فلا وجه لذكر التسمية .

وأما الإستحقاق فقد قسمنا القول فيه وكشفنا الغطاء ، ولم يبق لمعتصم فيه عصمة . وأما ماذكره من الحكم وقرنه بالتسمية تكلف ، فإن الحكم على نفى الحال لامعنى له . وإن فسر الحكم بالتسمية كأن يذكر الحكم مكررا ؛ ولا يكاد يبلغ فى حقائق الكلام شىء مبلغ وضوح فساد التعليل مع نفى الحال . ثم إن الأستاذ لما ارتضى ماذكرناه ، طرد حده فى جمل يتضح بطلان التعليل فيها، ونحن نذكر كلامه على وجهه ثم نتبعه .

فما ذكره أن الفعل علة فى كون الفاعل فاعلا ، من حيث اقتضى تسميته بكونه فاعلا . ثم وجه على نفسه سؤالا ، وانفصل عنه ، فقال : إن قال قائل : من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، والفعل لا يشترط قيامه بالفاعل من حيث كان فعلا، فأجاب عن ذلك ، بأن قال : لايشترط قيام العلة بمن له الحكم ، ونسب ذلك إلى شيخنا مذهباً . واستشهد من أصله بقوله فى البقاء ، فإن الباقى عنده باق ببقاء . ثم من أصله أن صفات البارى باقية ويستحيل قيام البقاء بها .

ومما ذكره أن قال : العلم إذا تعلق بمعلوم، فهو علة فى كون المعلوم معلوماً، من حيث وجبت له هذه التسمية . وهذا الذى قاله فى / نهاية التناقض . فإن عول فيما طرده من الفصول على كون التسمية معلولة ، فقد أوضحنا مسار ذلك بما يدانى الضرورة . وإذا بطل التعويل على التسمية ، فسد كل ما تفرع عليها . ٤٧٢

ثم نقول : يستحيل المصير إلى محض التسمية ، فإنه لوجاز ذلك ، وجب منه أن يكون الفعل علة فى نفسه ، إذ لولاه لما سمى فعلا ، وكذلك القول فى جملة الأسماء والمسميات . فيجب على طرد أصله أن يكون كل مسمى علة فى تسميته ؛ نفياً كان أو مثبتاً(١) ، وهذا مالا قائل به . والذى ذكره يجر إلى ذلك .

فأما قوله من أن العلة لا يشترط قيامها بمن له الحكم منها، فهذا جزم لأصل

---

(١) فى الأصل : مسبقاً

عظيم من[1] أصول العلل ، وسنعقد فى ذلك باباً إن شاء الله . ونسبة ذلك إلى شيخنا بعيداً[2] ، فإنه ، رضى الله عنه ، من أشد الناس فى الحكم باختصاص الحكم بمحل العلة . ولهذا منع أن نثبت لجملة حكماً من علم قائم بجزء منها ، وأوجب اختصاص محل العلم بكونه عالماً ، فكيف يدعى عليه ما ذكره الأستاذ ، وهذا أصله !

ثم الذى ذكره فى أحكام البقاء ، فهو من شواذ الأصول وغوامضها . وليس من النصفة تلق[3] أصول المذاهب من شواذ الفروع . وسنذكر تفصيل القول فى الفناء والبقاء فى آخر الصفات إن شاء الله . وكانت الحالة تقتضى أن لا يعرض للإعتراض على الأستاذ إجلالا لقدره ، ولكنه لما رام بعض كلام القاضى تعثر على كل من عظم خطره فى الحقائق أن يوضح الصحيح من القولين .

فصل

[فى حقيقة المعلول]

فإن قال قائل : قد ذكرتم حقيقة العلة ، فما حقيقة المعلول ؟

قلنا : كل من قال قولا فى العلة أجرى من مقتضاه قولا فى المعلول ، وهو سهل المدرك . والقاضى يقول : المعلول ما أوجبته العلة . وإنما التناقش فى حقيقة العلة والمعلول متفرع عليها . فإذا أحطتم بحقيقة العلة والمعلول ، فنحن نذكر الآن شرائط العلة العقلية وأحكامها / مستقصاة إن شاء الله ، ثم نعطف بعدها على المعلولات وتمييزها عن مالا يعلل . ٤٧٣

(١) من : مكررة الاصل
(٢) فى بالاصل : بعيد
(٣) فى الاصل : تلتق

باب
فى أحكام العلل وشرائطها ووجوه الاختلاف فيها

أول ما يحتاج إلى ذكره من أوصاف العلل أن نوضح أن من شرط العلة أن تكون موجودة ، وهذا مما اتفقوا عليه ، ولكن لا تستقيم الدلالة عليها إلا على أصول أهل الحق .

فإذا قيل لنا : أقيموا الدلالة على استحالة كون العلة معدومة ، سلكنا فى ذلك طريقين : أحدهما : أن المعدوم هو المنفى عندنا ، والإيجاب صفة إثبات . فما كان نفياً محضاً ، كيف يتصور ربط إيجاب هو إثبات له ، ولا يربط الإثبات إلا الإثبات. ولا فرق بين أن يقول القائل : لا موجب ، وبين أن يقول : لا شىء يوجبه . واستمر على أصلنا ما رمناه ، من حيث كان المعدوم منتفياً على أصولنا من كل وجه .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن وصفكم إياه بالمعدوم إثبات منكم ؟ قلنا : هذا تعد لحد الحقائق ، فإن المعدوم وضع لتحقيق النفى ، والانتفاء يدرك تارة من قضية لفظ كالمنتفى والمعدوم ، والإثبات يرجع إلى الصيغة وليست الصيغة معدومة ، وإنما المفهوم منها هو المعدوم ، ولانستنكر كون الإنتفاء معلوماً . فهذه طريقة .

والطريقة الأخرى : أنه لو جاز تقدير علة معدومة ، للزمه منه محال . فإنه لو جاز أن يقال : العالم عالم بعلم معدوم ، جاز أن يقال : إنه جاهل بجهل معدوم ، إذ لا مزية لأحدهما . فيلزم من ذلك أن يكون جاهلا عالماً . ومما يوضح بطلان ذلك : أن العلم لو قدر معدوماً لخرج عن أن يكون علماً ، وما لا يكون علماً يستحيل أن يوجب كون العالم عالماً ، إذ لو جاز أن يوجب كون العالم عالما ما لا يتصف بكونه علما ، جاز أن توجب القدرة كون محلها عالما . ومن الدليل

على ذلك أيضا أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، ولا يتصور ذلك فى المعدوم . وكل ما عولنا عليه لا يستقيم على أصول المعتزلة . فإن الذى قلنا أولا من أن المعدوم منتف من كل وجه ، غير سديد على أصولهم . إذ من مذهبهم أن جملة صفات الأنفس تثبت فى العدم والوجود / . والذى ذكرناه آخراً من خروج العدم عن كونه علما غير مستقيم على أصولهم ، مع تصريحهم بأن العلم فى العدم علم . والذى تمسكنا به من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، لا يطرد على أصولهم ، مع مصيرهم إلى أن الرب سبحانه مريد بإرادة لا تقوم به . ٤٧٤

والذى يوضح ما قدمناه من الإلزامات أن من أصلهم أن العلم المعدوم مماثل للموجود ، ومن حكم المثلين وجوب تساويهما فى الأحكام الواجبة والجائزة . وإن تعلقوا فى ذلك بما قدمناه من أن المعدوم لو أوجب حكما ، لأفضى ذلك إلى التناقض ولأدى إلى أن يتصف الشىء الواحد بكونه عالما جاهلا ، وهذا غير سديد على أصلهم .

وللقائل أن يقول لهم : ما المانع من إختصاص العلم لو وجب له كونه موجبا دون الجهل ؟ ولا يبعد عندكم إختصاص أحد المثلين بما لا يجوز على الثانى ، فكيف يبعد إختصاص أحد الخلافين !! وبيان ذلك أن إرادة البارى ، تعالى عن قولهم ، تماثل إرادة الخلق مع إختصاصها بالكون لا فى محل ، واستحالة ذلك فى إرادة الخلق ، وكذلك الجوهر المعدوم مماثل الموجود مع إختصاص الموجود بالتحيز وقبول الأعراض ، وكذلك الجهل مماثل للعلم . وقد بسطنا القول فى ذلك فى كتاب « التماثل » ، فإذا لم تستبعدوا اختصاص أحد المثلين مع وجوب تساوى المتماثلين ، فما المانع من إختصاص العلم مثلا بصفة توجب له حكما ، مع انتفائها عن الجهل .

سؤال والجواب عنه

فإن قال قائل : إذا زعمتم أن العلم والقدرة علتان فى كون العالم القادر عالماً قادراً ، فلا تخلون : إما أن تقولوا : العلة علة لذاتها ، وإما أن تقولوا : إنها علة لحالها وخاص وصفها . فإن زعمتم أن العلة علة لذاتها ، فيلزم من ذلك أن تكون كل ذات علة . وإن قلتم إنها علة لحالها ، وهى كون القدرة قدرة ، وكون العلم والإرادة علماً وإرادة ، فيرجع كونها إلى حالها ، وحالها لا يوصف بالوجود ، فقد رجع التعليل إلى مالا يوصف بالوجود .

والجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : قد ثبت عندنا بواضح الأدلة أن كون العالم عالماً معلل بالعلم ، على ما سنذكر طرق الأدلة فى ذلك . / فأما ٤٧٥ كون العلم علماً ، وكونه علة ، فما لا يصح تعليله على ما سنذكره فيما يعلل وفيما لا يعلل . وجملة الأحكام لا يطرد فيها التعليل ولا نفى التعليل ، بل المحقق يتبع فيها الدليل ، فيعلل ما اقتضى الدليل تعليله ويبطل التعليل فيما اقتضى الدليل بطلانه . ومما يبطل فيه التعليل كون العلة علة ، فاندفع السؤال إذاً .

فإن قيل : الطلبة باقية ، فإن العلم علة وفاقاً .

فيقال لكم : الموجب للحكم وجود العلم ، أو حال العلم ، أو وجوده وحاله ؟ فإن كان الموجب وجود العلم ، وجب أن يكون كل وجود علة من حيث لا يختلف الوجود فى حقيقته . وإن كان حال العلم هو الموجب ، فقد بان التعليل بما لا يوصف بالوجود . وإن كان التعليل بالوجود والحال ، فقد انجر إلى أوجه أخر من الفساد ، وهو تعليل الحكم الواحد بعلتين ، وقد اتفق المحققون على امتناع حكم واحد بعلتين . الجواب عن ذلك أن نقول : العلة فى كون العالم عالماً، شىء واحد وهو العلم . والذى ألزمتمونا من تقسيم الكلام فى وجوده وحاله ، إنما كان يستقيم لو كان الوجود مع الحال شيئين ، فأما [وقد] ثبت أن العلم شىء

واحـــد ، فلا يلزم مما ذكرتموه شيء ، وإنما المستنكر عند المحصلين تعليل حكم بذاتين . فأما تعليل الحكم بذات لها حال فلا استنكار فيه . وسيكون لنا عودة إلى ذلك عند ذكر امتناع تعليل الحكم الواحد بشيئين .

فصل

[هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها]

اعلموا وفقكم الله أن من أحكام العلة الموجبة للحكم ، أن تقوم بمن له الحكم الموجب منها ، فلا يوجب العلم الحكم إلا لمحله ، وكذلك سائر العلل الموجبة .

وقال الأستاذ أبو بكر : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، قال : وكيف يشترط ذلك ، وفعل الرب علة فى كونه فاعلا ، مع استحالة قيامه به ، والعلم علة فى كون المعلوم معلوماً ، وإن لم يقم به . والتحريم فى المحرمات معلل بالنهى ، وهو غير قائم بالتحرم .

ثم لما جمع بين هذه الفصول المتناقضة والألفاظ المتهافتة ، انعطف بعد ذلك على تتبع كلام القاضى ، وقال : قد شرط القاضى قيام العلة بمن له الحكم منها ، ثم جعل الوجود علة لصحة الرؤية ، وإن كنا / نعلم أن الوجود لا يوصف بالقيام بالموجود . فقد ناقض ما اشتبه من الأصل ، فهذا نص كلامه . ٤٧٦

ونحن الآن نقيم واضح الأدلة على اشتراط قيام العـــلة بمن له الحكم منها ، ونوضح عجز المعتزلة عن إثبات ذلك ، ثم نفيض ما ذكره الأستاذ ، ونبين الحق فيه . والدليل على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها أن نقول : العلة إذا أوجبت حكما لذات ، لم تخـــل : إما أن تكون مختصة تلك الذات من بعض الوجوه ، أو لا يشترط اختصاصها بها أصلا . فإن لم يشترط اختصاصها بوجه من الوجوه ، لزم منه محال لا ســبيل إلى القول به ، وهو أن يقال : إذا خلق الله تعالى علماً ، فليس بعض الذوات بالاختصاص به أولى من بعض ، وهذا يوجب جملة اتصاف

الذوات بالعلم الواحد. ووضوح ذلك فساداً وبطلاناً يغنى عن بسط القول فيه . فإنا نعلم اضطراراً ، انقسام الذوات إلى ما يعلم وإلى ما لا يعلم .

وإن شرط اختصاص العلة بالذات من بعض الوجوه فلا يخلو ذلك الوجه فى الاختصاص : إما أن يتعلق بجعل جاعل ومعناه : أن يجعل مبتدع العلم اختصاص القائم مختصاً باقتضاء الحكم لبعض الذوات ، وهذا محال . إذ لو ساغ ذلك لساغ أن يقوم بزيد ، ويجعل مبتدع العلم اختصاص العلم القائم بعمرو ، فيعلم عمرو بعلم قام بزيد ، ويجهل زيد بجهل قام بعمرو . وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه ، فبطل كون الاختصاص من هذا الوجه ، وتبين أنه لا وجه فى الاختصاص سوى قيام العلة بمن له الحكم منها ، وهذا واضح جداً ، وهو غير مستقيم على أصول المعتزلة . مع قولهم بإثبات إرادة لا فى محل موجبة وصف البارى سبحانه وتعالى بكونه مريداً بها ، ولا اختصاص بها بالذات من حيث لم يقم به .

وقد رام ابن الجبائى من ذلك مخلصا فقال : يشترط اختصاص العلة بمن له الحكم منها على أسد وجوه الاختصاص ، وعلى أبلغ ما يتصور ، وهو على ثلاث مراتب : أحدها : اختصاص القيام وهى أخصها ، وذلك إيجاب الكون الحكم للكائن . والثانية : اختصاصها ببعض من الجملة المستحقة للحكم ، وذلك نحو قيام العلة بجزء من جملة الحى ، فإنه يوجب الحكم للجملة من حيث اختص القيام ببعضها . والرتبة الثالثة فى الإختصاص : الإرادة الثابتة لا فى محل ، إذ لا يمكن فيها تصوير الرتبتين / السابقتين ، فأبلغ ما يتصور فيها إرادة فى غير محل . ٤٧٧

وهذا الذى ذكره لا ينجيه عما أريد به . وكلامه يشتمل على نوعين : أحدهما: دعوى مجردة ، والأخرى : إعتراف بعدم تصور الاختصاص .

والسبيل فى ذلك أن نقول : أما إختصاص القيام فلا نزاع فيه . وأما وجوب الحكم للجملة لقيام العلة ببعضها ففاسد عنده . وسنعقد فى ذلك باباً إن شاء الله عز وجل .

وأما الرتبة الثالثة فلم يذكر فيها وجهاً من الاختصاص ، بيد أنه قال : لا يتصور إلا هذا . ومحصوله يؤول إلى أنه لا يتصور اختصاص ، فإذا لم يتصور ذلك فامنعوا إثبات الحكم بها ، وأطلقوا القول بإيجاب العلة معلولها ، من غير تحقق اختصاص . وقول ابن الجبائى لا يتصور إلا هذا ، [و] إنما كان يستقيم لو ثبت ضرب من الاختصاص وانتفى ما عداه ، وليس الأمر كذلك . فإنه لم يوضح وجها من الاختصاص بحال . ثم كل ما يهذى به يبطل عليه بالفناء ، على ما سبق إلزامه فى غير موضع .

وأما ماذكره الأستاذ فى إطلاق القول بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، فلا نقدر أحداً صرح بما صرح به . ثم إنه نسبه إلى شيخنا ، ولم يقل ذلك نقلا من نص كلامه ، وإنما قاله استنباطاً من قول شيخنا فى البقاء ، وجمع بين فصول ، ونحن نفيضها واحداً واحداً إن شاء الله .

فما ذكره أن الفعل علة فى كون الفاعل فاعلا ، وقد سبق إفساد ذلك . وذكر أيضاً أن العلم علة فى كون المعلوم معلوماً ، وسنوضح بطلان ذلك فى باب مايعلل ومالا يعلل . فأما البقاء فهو من أغمض أحكام الصفات وسنعقد فيه باباً إن شاء الله . وأما ماذكره فى كون النهى علة فى تحريم المحرم ، فواضح البطلان ، لأن النهى قديم وفاقاً بيننا وبينه ، فيقال له بعد ذلك : فما التحريم ؟ فإن زعم أن التحريم وصف فى المحرم ، فذلك محال على أصول أهل الحق قاطبة ؛ فإنا لا نجعل المحرم بالتحريم وصفاً . وإنما المعتزلة هم الذين جعلوا التحريم راجعاً إلى القبح . ثم القبح عندهم من صفات نفس القبيح . ولذلك زعموا أنه يستدرك عقلا ، كما تستدرك جملة صفات الذوات ضرورة أو نظراً .

٤٧٨ وليس للذوات / عند أهل الحق أوصاف تحرم لأجلها ، ولكن يتعلق التحريم بالشرع وقضايا السمع .

فإذا قيل لنا : فما التحريم ؟ قلنا : هو النهى نفسه على ما سنستقصيه فى التعديل

والتجويز إن شاء الله . فرجع محصول قول الأستاذ إلى أن النهى علة فى النهى ، وهذا يغنى وضوح بطلانه عن الإطناب فيه .

ولو قال : المعلل بالنهى تسمية المحرم محرماً ، وقد أشار إلى ذلك ، فهو باطل بما قدمناه من إبطال تعليل التسميات .

على أن النهى قديم والتسميات حادثة ، فيلزم من ذلك تعليل التسمية بالنهى القديم [و] الحكم بقدم التسمية لاتفاق الكافة على وجوب مقارنة المعلول العلة . وإن امتنع من ذلك ، لزم منه تقديم العلة على المعلول واستئخار المعلول عنها . . . . وهذا إفساد للعلل . فقد قدمنا ما يغنى عن جميع ذلك عند ذكرنا استحالة إثبات العلة والمعلول مع تقدير نفى الأحوال .

ثم نقول للأستاذ : هل يجوز أن يقوم العلم بمحل ، والعالم به محل آخر ؟ فإن يمنع ذلك — وهو أصل كافة المنتمين إلى شيخنا — فيطالب بالدليل على منعه ، فلا يجد إلى ذكر ذلك سبيلا مع تصريحه بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها . فهذه ضروب من التناقض لا خفاء بها .

وأما الذى يتبع من كلام القاضى ورام به نقض ما أصّله حيث قال : الوجود علة فى صحة الرؤية ، وإن لم يتحقق فيه وصف القيام . فهذا مما ردد القاضى فيه قوله ، ثم استقر جوابه على امتناع كونه علة . ولعل الأستاذ لم يمعن(١) تصفح هذا الفصل من كلام القاضى .

فصل

[هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفى بنفيها]

ومن شرائط العلة العقلية إطرادها وانعكاسها ، فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت

---

(١) فى الأصل : ينعم .

المعلول ، وإذا انتفت العلة ، استحال ثبوت معلولها دونها . وهذا مما يتقبله كل خائض فى العلل على الجملة . ولكنهم يتناقشون ، فيدعى كلّ على خصمه عدم استقامة ذلك على أصولهم ، فليس يلتزم مخالفة هذا الأصل صريحاً أحد من المحققين .

وقد ذكر المحصلون فى كتبهم عبارة موهمة ، ونحن نذكرها ونوضح المراد منها ، وذلك أنهم قالوا : إذا وجدت ، فالحكم يثبت بوجودها ، وينتفى بعدمها. ٤٧٩ وظاهر هذا/ الكلام كالدليل على أن عدم العلة يوجب انتفاء الحكم ، كما أن وجودها يوجب ثبوته .

وليس الأمر كذلك ، فإنا قد قدمنا أن العدم لا ينتصب علة . وسنوضح فى باب المعلولات أنه لا يجوز أن يكون معلولا . فمرام القول إذاً باللفظة التى يجوزوا باطلا ، فيما تخصّص الحكم بوجود العلة الموجبة له ، ولم يريدوا تقدير العدم موجباً أصلا ، أو يكن غلب التجوّز والتوسع على ألسنة الأئمة فى هذا الأصل ، وإنما مرادهم ما ذكرناه .

فإن قال قائل : ما الدليل على ما قلتموه من وجوب الإطراد والانعكاس ، مع اعترافكم بأن ذلك ليس من مدارك الضرورات ، ومصيركم إلى أن الاتفاق لا يركن إليه فى العقليات ؟

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم إذا أوجب كون العالم عالماً ، فلو سوّغنا ثبوت هذا الحكم دون العلم ، لم يخل القول فى ذلك : إما أن يسوغ إثباته بعلة أخرى ، أو يسوغ إثباته من غير علة . فإن سوغنا إثبات هذا الحكم بعلة أخرى ، لم تخل تلك العلة : إما أن تكون مثلا للعلم أو تكون خلافاً له . فإن كانت مثلا للعلم ، فهى علم ، إذ لا يماثل العلم ما ليس بعلم . ويخرج من ذلك أن كون العالم عالماً لا يثبت إلا بعلم . وإن كانت تلك العلة خلافاً للعلم ، فيلزم من ذلك ثبوت الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ، وهذا باطل . وهو من أهم فصول الكتاب ، وسنفرده بالذكر بعد إن شاء الله عز وجل .

وإن زعم السائل أن الحكم يثبت من غير علة ، فذلك تناقض من القول . إذ هذا الفصل إنما يفرض الكلام فيه على من قال : إن العلم إذا ثبت أوجب كون محله عالماً . فإذا اعترف بذلك المعترف ، ثم جوز ثبوت هذا الحكم دون العلم ، لم يأمن من ثبوته غير موجب للعلم مع العلم ، كما يثبت غير موجب للكون مع الكون ، لما تصور ثبوته من غير كون يشار إليه تجنيساً وتخصيصاً .

فيقال لهذا القائل : إذا اتصف المحل بكونه عالماً ، وقد قام العلم به ، وجوّزت ثبوت هذا الحكم من غير علة ، فلعله ثبت من الآن من غير اقتضاء العلم إياه على الوجه الذى كان ثبت لو لم يكن علم ، فبطل بذلك التوصل إلى كون العلم موجباً لهذا الحكم . ومن هذا قال المحققون : العلة إذا لم تنعكس لم تطرد . ومعناه ما ذكرناه . / ٤٨٠

فإن قال قائل : فما وجه ردكم على من يجوز ثبوت الحكم مع العلم غير موجب عنه ؟

قلنا : هذا تصريح بنفى العلل جملة ، وهو يفضى إلى القول بنفى الأعراض . فإنا نستدل بثبوت الأحكام على ثبوت موجباتها ، وإذا نفينا ذلك أفضى إلى انسداد إثبات الأعراض . وأقل ما يلزم على ذلك تسويغ ثبوت العلم دون اتصاف محله بكونه عالماً . فإنه كما يجوز تقدير انقطاع الحكم عن العلم ، يجب تجويز إنقطاع العلة عن الحكم ، حتى يقدر علم من غير عالم به . وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فإنا نعلم أن من قام به علم بالسواد ، استحال أن يكون غير عالم به . فوضح مقصدنا .

وما بلغ أحد من الخائضين فى أحكام العلل هذا المبلغ فى الإيضاح ، إما لاعتقادهم وضوح ذلك ، أو لاجترائهم بالاتفاق واعتنائهم بمواقع الاختلاف . فإذا تبينتم ذلك ، فاعلموا أنه غير مستقيم على أصول المعتزلة مع إثباتهم عالماً من غير علم . وهذا تصريح بترك عكس العلة .

فإن راموا فى ذلك فصلا وقالوا : إنما يعلل الحكم الجائز دون الواجب ، والتعليل جاز فى الحكم الجائز طرداً وعكساً ، فسنستقصى الكلام فى ذلك عند ذكرنا تعليل الواجب والجائز إن شاء الله .

على أنا نقول : إنما المعلل فى الشاهد كون العالم عالماً ، إذ يستحيل أن يقال: المعلل بالعلم ، جواز كون العالم عالماً . فإذا وضح أن المعلل هو الحكم نفسه ، والعلم علة فى الحكم دون صفة الجواز فيه ، فإذا تقرر حكم من غير علة ، فهو الانتقاض الذى لامحيص عنه ، والتصريح بعدم اشتراط الانعكاس . فإن قالوا : نحن نعلل الحكم شاهداً بدلالة الجواز ، وهذه الدلالة غير متحققة فى صفات البارى سبحانه وتعالى .

قلنا : قد أعطيتمونا اشتراط انعكاس العلة ، فقولوا : لما قامت دلالة تمنع من تعليل قبيل هذا الحكم فى بعض القضايا ، فقد بان بطلان تعليل أصل هذا الحكم جملة وتفصيلا . وسنعقد فصلا نوضح فيه عدم اشتراط ثبوت الدلالة غائباً بعد ما ثبت شاهداً ، ونكشف فيه وجه الحق ، ونبطل تمويه المعتزلة فى روم الفرق / بين الشاهد والغائب . ٤٨١

فصل

[فى أن اطراد العلة وانعكاسها لايدل على صحتها]

فإن قال قائل : إذا قارن الشىء ثبوت الحكم وجوداً وانتفاء على صورة الطرد والعكس ، فهل يستدل بمجرد الاطراد والإنعكاس ، على انتصاب ما يقارن الحكم علة موجبة لها ، أم لا يدل مجرد الطرد والعكس ؟

قلنا : اتفق المحققون على أن الإطراد والإنعكاس لا يكفى فى الحكم بصحة العلة ، ولكن الإطراد والإنعكاس شرط فى العلة وليسا أمارة صحتها ، إذ قد يقارن الحكم لزوماً ماليس بعلة فيه . والذى يحقق ذلك أن علم البارى سبحانه

وتعالى يتعلق بكون العالم منا عالماً ، فلا يتصور عالم منا إلا والله تعالى عالم بكونه عالماً . وإذا خرج عن كونه عالماً ، لم يكن الرب تعالى موصوفاً بكونه عالماً بأنه عالم ، فهو منوط بالحكم الذى فرضنا الكلام فيه نفياً وإثباتاً . وعلم البارى سبحانه وتعالى ليس بعلة فى كون الواحد منا عالماً .

فإن قال قائل : إذا لم يكن مجرد الإطراد والإنعكاس عالماً فى انتصاب الشىء علة ، فبم تعرفون كون الشىء علة ؟ وإذا قام العلم بمحل ، و ثبت للمحل الحكم ، فما يؤمنكم أن العلم يقارن هذا الحكم طرداً وعكساً ، وليس بموجب له ، وهذا مما يعظم شأنه فى أحكام العلل .

وقد اختلف فيه عبارات المحققين ، فذكر الأستاذ فى ذلك طرقاً كلها مدخولة. ونحن نذكر [ها] ونتتبعها بالنقض ، ثم نذكر ما عول عليه القاضى .

فما ذكره الأستاذ أن قال : مهما اطردت العلة وانعكست ، ولم يُفسد كونها علة قضية من قضايا العقل، فيعلم عند ذلك صحة العلة . وقدر ذلك فى خلل كلامه بأن قال : إذا فسدت سائر الأقسام ، واطرد واحده ، وانعكس ، ولم يقدح فيه موجب دلالة ، فهو العلة . وهذا فى نهاية الضعف ، وقصاراه الركون إلى الدعوى . وذلك أن للمطالب أن يقول : بم عرفت أنك استوعبت جميع الأقسام ، ونقضت المنتقض منها ، فما يؤمنك - مع تصديك للزلل - أنك أخللت بقسم فلم تذكره ، ولو ذكرته لألفيته مطرداً ، منعكساً ، سليماً على القوادح عند العرض على قضايا العقل .

فهذا وجه / فى الطلبة لا محيص عنه ، ويتوجه مثلها فى ركن آخر من أركان ٤٨٢ الكلام . وذلك أن الأستاذ قال : إذا سلم ما اطرد وانعكس من القوادح فيقال له : بم تعرف سلامته ؟ وما الدليل على إنحصار وجوه القدح فيما أحطت به علماً .

فإن قال : منها يبالغ الناظر فى نظره ولم يأل(١) فى تحريه جهداً، فيقطع بموجب

---

(١) فى الاصل : يألو

النظر . فيقال : من حكم النظر العقلى أن يتعلق بدلالة دالة من وجه مخصوص على مدلول ؛ وما ذكرته من انتفاء القوادح دعوى ، وليس هو فى نفسه إظهار دليل ، والدعوى تفتقر إلى الدليل ، وتتجـــه فيها طلبة المطالب إذا قال : ما الدليل على انتفاء القوادح .

فإن قال المدعى : الدليل عليه أنى لم أجده ، فيعلم قطعاً أن عـــدم وجوده لا ينتصب دليلا . على أنه يقال : كما لم يجد دليلا على القدح ، لم يجد دليلا على نفيه. فلا يلوذ المدعى إلا إلى غمة وحيرة . ويتضح ذلك[1] بفرض الكلام فى المسترشد، وما نعنيه وهو مسترشد ، قول المسئول : لم أجد قادحاً مع علمه بأن المسئول لا يعتصم عن الزلل .

وقد أشار الأستاذ إلى هذا السؤال ولم يستقص ، ثم لم يزد فى جوابه على أن قال : لو طرقنا أمثال هذه الطلبة ، لحل الخطب ، وعظم الأمر ، وتسلسل القول . وليس يخفى على ذى تحصيل أن الذى ذكره ليس بجواب . غير أنه ضمّ إلى الدعوى الأولى أخرى تحكم بها على المحققين ، وذلك أنه ادعى تسلســـل القول فيما ألزم ، وزعم أنه لا جواب سوى ما ذكره . فليس الأمر على ما قدر .

ثم أومأ[2] إلى طريقة أخرى هى أقرب قليلا . على أنها مدخولة ، وذلك أنه قال : مهما اطردت العلة وانعكست واستحال تقدير الحكم دونها وتقديرها دون الحكم فيقطع بصحتها وانتصابها علة موجبة .

وقد يشير الأستاذ أبو إسحق إلى قريب من ذلك فى بعض أبواب «الجامع» ووجه الدخل فيه : أنه قد ثبت أن مجرد الإطراد والانعكاس ، لا ينتصب علامة فى صحة العلة ، حتى يسلم من القوادح ، والغرض الأعظم إثبات السلامة .

---

(١) فى الأصل : بذلك

(٢) فى الأصل : أومى

فأما ما قرن به كلامه / من استحالة ثبوت الحكم دونه . فهذا تعبير منه عن ٤٨٣ الإطراد والانعكاس ، ولا يقوم بشيء مما ذكره حجة .

ثم نقول له : محصول كلامك فى المعلول يؤول إلى التسمية . والذى ذكرته من وجوب المقارنة ليس يتحقق فى التسميات ، فإنها ترجع إلى محض اللغات . وليس من المستبعد فى العقل ، أن لا توضع اللغة أصلا مع قيام العلل بمحالها ، أو ترفع بعد وضعها . وهذا ما لا مخلص منه .

فإن قال قائل : فما الذى ترتضونه فى إثباتها علة ؟ وبم تعرفون كونها موجبة؟

قلنا : الطريقة السديدة فى ذلك أن يقال : إنما توضع هذه المسألة ، ونفرض الكلام فيها على القائلين بالأعراض . فلو تشبث الخصم بإنكارها ، أقمنا عليه الأدلة فى إثبات الأعراض . وإذا وضح ثبوت الأعراض ، قلنا بعدها : إذا قام العلم بمحل واتصف ذلك المحل بكونه عالماً ، فنعلم قطعاً أنه لا يتصور ثبوت العلم إلا ومحله عالم . ولا يتحقق كون المحل عالماً مع انتفاء العلم . ولو قدر عالم شاهداً من غير علم ، لاستحال ذلك . فإذا ثبت ذلك ، ووضح ثبوت الحكم عند ثبوت العلم ، وانتفاؤه عند انتفائه ، حتى لا يسوغ تقدير أحدهما دون الثانى ، فقد ثبت أنه المؤثر فيه .

فإن قال قائل : الذى ذكرتموه اقتصار على مجرد الطرد والعكس .

قلنا : لم تتأملوا كلامنا حق التأمل ، فإن الطرد والعكس هو الإنباء عن ثبوت الحكم عند ثبوت الشيء ، وانتفاؤه عند انتفائه من غير تعرض للحكم بوجوب اقترانهما . وقد ذكرنا فى تضاعيف الكلام وجوب اقترانهما وهو زائد على الإطراد والانعكاس . وقد أوضحنا استحالة علم لا عالم به .

فإن قيل : كما يستحيل ثبوت علم لا عالم به ، فكذلك يستحيل اتصاف محدث بكونه عالماً والله غير عالم به ، فهلا جعلتم علم الله تعالى علة فيه ؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قلنا : هذا باطل من وجهين يتضمنهما موجب كلامنا . أحدهما : أن من حكم العلة أن لا تثبت دون معلولها ، وإنما العلل هي الذوات القائمة بالمحال ، كما سنقرره إن شاء الله تعالى . فلو كان علم القديم علة فى كون الواحـد منا عالماً ، والعلم قديم ، للزم / منه ثبوت حكمه قديماً . ثم فيه الحكم بقدم الذات المتصفة بالحكم . ٤٨٤

فإن رام الخصم أن يجعل تعلق العلم هو المعرفة دون ذوات العلم ، فلا معنى له . فإن تعلق العلم ليس بوصف زائد على نفسه ، وليس بحال ، وإن قلنا بالأحوال . ولو قدر حال فالحال يعلّل ،ولا يعلل به ، على ما سنوضحه بعد إن شاء الله .

والوجه الثانى فى دفع السؤال إنما يلزم كون البارى تعالى عالماً بهذا الحكم من حيث هذا الحكم ، وإنما لزم ذلك لوجوب تعلق العلم القديم بكل معلوم . وهذا واضح لكل متأمل .

فإن قال قائل : معولكم على وجوب انتفاء هذا الحكم عند انتفاء العلم ، وعلى ادعاء كون وجوب الاقتران زائداً(١) على الإطراد ، فبم تنكرون على من يزعم أن هذا الحكم يثبت من غير علم ؟

قلنا : هل تسلمون لنا وجوب ثبوت هذا الحكم عند ثبوت العلم ؟ فإن منعوا ذلك باهتوا ، وإن اعترفوا به ، فقد اعترفوا بالطرد لزوماً . والاعتراف بالطرد يلزم الاعتراف بالعكس ، كما قررناه فى الفصل الذى تقدم .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن العلم إذا ثبت ، ثبت معه معنى آخر . وهو الموجب للحكم والعلم شرط فيه ، وإنما لزم مقارنة العلم للحكم من حيث كان شرطاً فى موجبه ، كما تقارن الحياة حكم القدرة وإن لم تكن علة فيه ؟ وقد انفصل القاضى عن ذلك بأوجه : أحدها أن قال : مقصدنا أن تثبتوا

(١) فى الأصل : زائد

معللا بعلة منوطاً بها إيجاباً واقتضاء . وقد ثبت ذلك وآل الكلام إلى أنا نسمى تلك العلة علماً ، وأنتم تأبون تسميتها ، وهذا سهل المرام .

على أنا نقول : هذا الذى ذكرتموه باب من الجهالة لا يسلم عن المقابلات التى لا انفصال عنها . فإنا لو قدرنا عاماً وجعلنا الموجب غيره ، وقدرنا العلم شرطاً فيه ، فلا نسلم ممن يجعل العلة معنى ثالثاً ويجعل المعنى الذى قدرتموه علة شرطاً . ثم يتجه مثل هذا الكلام فى الرابع فصاعداً ، ويفضى إلى التسلسل .

ثم نقول : لو تدبر السائل ما قدمناه من الكلام ، لاكتفى به . فإنا قلنا : يستحيل ثبوت العلم دون كون المحل عالماً ، ولو كان العلم شرطاً لما استحال وجوده/ ٤٨٥ دون وجود مشروطه قياساً على جملة الشرائط . إذ الحياة لما كانت شرطا فى العلم ، لم يستحل ثبوتها دون العلم المشروط بها . فقد انحسمت الأسئلة ووضح الحق .

فصل

[فى الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها]

ربما تتصل أطراف الكلام فى العلل باختصاص حكم العلة بمحلها . ونحن نرى أن نذكر ما يقع به الاستقلال .

اعلموا أن من نفى الحال من أصحابنا ، لم يحتج إلى الخوض فى هذه المسألة ، إذ لا معنى لكون العالم عالماً عنده أكثر من قيام العلم به ، ولا يقدر له حالا فنتكلم فى تعديه عن محله إلى الجملة أو اختصاصه بمحله .

وأما من قال بالأحوال ، فقد اختلفوا فى أن الأوصاف الموجبة للأحوال إذا قامت بمحالها ، هل تختص أحكامها بمحالها أم تثبت للجملة التى المحال منها . فذهب المعتزلة أجمعون إلى أن كل وصف شرط فى ثبوته الحياة ، فحاله لا يختص بمحله ، بل تثبت الجملة نحو العلم والقدرة والارادة وماضاهاها . وكل وصف

لاتشترط فى ثبوته الحياة ، وكان موجبا للحال ، فيختص حاله بمحله ، والأكوان بجملتها من هذا القبيل .

وقال من حقق منهم : إن الحياة فى هذا الحكم كالأكوان . وإذا قام بجزء من الحى حياة ، فالحىّ بتلك الحياة ذلك الجزء ، ولايتعدى حكم الحياة محالها . وإذا اتصفت الجملة بالحياة ، فقد قام بكل جزء حياة ، وهذا على طرد ماقدموه . فإنهم عدوا الحال فيما تشترط فى ثبوته الحياة ، والحياة لاتشترط فيها الحياة ، فشابهت الأكوان لذلك . ونحن إذا قلنا بالأحوال فنقطع بأن الأحوال الموجبة عن العلل تختص بمحال العلل . فإذا قام جزء من العلم بجزء من القلب ، فالعالم ذلك الجزء . ويجوز أن يقوم بجزء من القلب جهل . فالذى قام بالجزء لم يقم العلم به .

وقالت المعتزلة : إذا قام بجزء من القلب علم ، فلايجوز أن يقوم بجزء آخر من الجملة جهل بمتعلق ذلك العلم . وإنما إمتنعوا من ذلك لمصيرهم إلى صرف الحكم إلى الجملة . ولو جوزوا ماقلناه ، للزمهم وصف الجملة بكونها عالمة جاهلة بشىء واحد. ويستلزمهم ذلك بحيث لايجدون عنه مهرباً . فالدليل على ما/صرنا اليه أن نقول : ٤٨٦ العلم إنما يوجب الحكم لما له به إختصاص إذ لو لم يراع ذلك لزمنا أن نحكم بأن العلم الواحد يوجب كون جملة الجواهر عالمة من غير أن يختص حكمه بالمحل الذى اختص به . ثم يلزم من ذلك أن يعم إقتضاء الجهل أيضا الحكم لجملة الجواهر . ويلزم من ذلك تناقض الأحكام وتضادها . وهذا معلوم بطلانه ضرورة ، فوضح أنه لابد من تقدير إختصاص بين العلة وبين حالة الحكم منها ، وإذا تقرر ذلك ، لم يخل الاختصاص : إما أن يكون راجعا إلى قيام العلة بمن له الحكم منها ، فإن كان كذلك فهو مطلبنا .

وإن زعم الخصم أن من وجوه الاختصاص إتصال محل العلة بالجملة ، فهذا محال . وذلك لأن العلم فى نفسه هو الذى تطلب اختصاصه بماله الحكم منه . فينبغى أن يكون وجه الاختصاص متحققا فيه . والذى يوضح ذلك أن المحل لايقتضى للعرض القائم به حكما ، وإنما يقتضى المعنى الحكم محله . والذى ذكره الخصم من

الاتصال بالجملة ليس يتحقق فى العلم ، فإن الاتصال إنما يجوز على الأجرام . فالذى أبدوه إذاً من الاختصاص ليس يرجع إلى العلة .

ثم نقول : لو تتبعناكم لم يكن فيما ذكرتموه مستروح ، وذلك لأن الجوهر — وإن اتصل بجوهر — فليس يختص أحدهما بالثانى ، وهو على قربه كهو على بعده ، إذ الجواهر لايؤثر بعضها فى بعض. فلا محصول لاختصاص جوهر بجوهر وإن تضاما ، ولكن إنما الحكم لكونيها المقتضيين إختصاصها بحيزيها. فرجع الحكم إلى الأكوان إذاً دون الجواهر . ثم الأكوان التى لها الحكم فى أقصى الاجتماع والتأليف لاتتعدى أحكامها محالها ، إذ وافقنا خصومنا فى إختصاص حال الكون لمحله . فإذا انتفى تأثير بعض الجواهر فى بعض ، وثبت أن ما اقتضى إجتماعها ، ليس يتعدى حكمه ، فلأن لايتعدى حكم المعانى القائمة بالجواهر المجتمعة أولى وأحرى ، وهذا مالامحيص عنه .

على أنا نقول : لو صارت الجملة بتركبها وتألفها فى حكم الشىء الواحد ، حتى تتصف بالحكم الواحد ، لوجب أن / تتنزل منزلة الجوهر الواحد ، حتى يقوم المعنى الواحد بها ، وهذا لامهرب لهم منه . وكل مايحاولون به انفصالا لايبطل عليهم بالتأليف ، إذ من أصلهم أن جزءا واحدا من التأليف ، يقوم بجوهرين ، على ماقدمناه فى أحكام الأكوان . ٤٨٧

ومما يعول عليه أن نقول : العجز والقدرة عندكم مما يتعدى حكمها إلى الجملة . وقد زعموا أن كل مايتعدى حكمه إلى الجملة ، فيستحيل أن يقوم بجزئين منها متضادين على الجملة . ولذلك منعتم أن يقوم بجزء من الجملة علم بالشىء وبجزء آخر جهل به . ونحن الآن نوضح عليكم بطلان ذلك فى القدرة والعجز ، وذلك أن الإنسان قد يجد من إحدى يديه القدرة على التحريك حتى يعلها اضطرارا ، ويجد يده الأخرى عاجزة عن التحرك . فإن زعموا أن اليد الأخرى مندرجة فى قضية القدرة وإنما الذى فيها منع وليس بعجز ، فهذا ساقط عندنا. فإن العجز والمنع واحد على أصولنا كما سيأتى فى القدر إن شاء الله .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يقول : لو اتصفت الجملة بما اتصفت اليد به ، لكانت ممنوعة غير عاجزة ، حتى لا تقدروا على تصوير العجز أصلا ، ويقال لكل ما تصفونه بالعجز هو ممنوع غير عاجز . وهذا الكلام إنما يتوجه على من أثبت العجز معنى ، وهو مذهب معظم المعتزلة .

ومن يزعم أن العجز ليس بمعنى ، فلا تقام عليه الحجة من هذا الوجه ، فإنه يزعم أن العجز عبارة عن إنتقاص البنية وخروجها عن الصفة المشروطة فى قبول القدرة . وأصلهم أن القدرة تفتقر إلى بنية مخصوصة ، وكذلك الحياة وجملة أوصاف الحى ، ولذلك أنكروا اتصاف جوهر واحد بالحياة ، وباحوا باشتراط البنية التى نعتها الطبائعيون على ماسنذكر ذلك فى باب الانسان والروح ومعناهما ، إن شاء الله .

ثم نقول لهؤلاء : لوجاز أن يكون العجز انتقاص البنية ، والقدرة معنى ، فإن ماتجزأ من الجملة الموصوفة بالبنية ، لجاز لعاكس يعكس ذلك ويحكم بأن القدرة عبارة عن إنتظام البنية على وجه مخصوص ، والعجز معنى ، ولا محيص عن هذا العكس .

٤٨٨ ومما يقوى التمسك به أن نقول : قد وافقتمونا على أن(١) / حكم الكون يختص بمحل الكون ، فبم تنكرون على من يدعى فيه من التعدى ما ذكرتموه فى العلوم والقدرة . ولو راموا فصلا لم يجدوه ، ولا يذكرون وجهاً فى امتناع تعدى حكم الكون إلا إنعكس عليهم فى المتنازع . وإن أردت الاستدلال بالكون فعليك بالسبر والتقسيم ، وهذا سبيل إعتبار المختلف فيه بالمتفق عليه .

فنقول : قد أعطيتمونا إمتناع تعدى حكم الكون ، فلا يخلو ذلك : إما أن يكون لكونه عرضاً أو لكونه علة . فإن كان كذلك لزم امتناع طرد التعدى فى المختلف فيه . وإن قال الخصم : إنما لم يتعد حكم الكون من حيث لا تشترط الحياة

---

(١) على أن ، مكررة بالاصل .

فيه ، فهذا رجوع إلى عبارة فارغة لا يسلم المتمسك بها عن عكسها ، إذ لو قال القائل : ما تشترط فيه الحياة يختص بمحل الحياة ، ولا تشترط فيه الحياة يجوز أن يتعدى حكمه إلى الجملة ، فلا يجد الخصم إلى الخروج عن هذا القلب سبيلا .

ثم نقول : قد حكمتم بقيام تأليف واحد بمحلين ، وليس من شرط الحياة وتعدى المعنى الواحد إلى محلين وانقسامه عليهما ، أبعد من تعدى الحكم . فإذا لم تشترطوا الحياة فيما يتعدى محلا واحداً قياماً ، فلأن لا تشترطوا الحياة فى تعدى الحكم أولى .

وليس لهم فى المسألة عصمة يستروحون إليها إلا الإطلاقات وضروب من الاستعارات . فما ذكروه أن قالوا : نحن نعلم إطباق أهل العلم على أن المنعوت بكونه عالماً جملة الإنسان ، ومنكر ذلك مباهت . وهذا استرواح منهم إلى إدعاء اتفاق لا يساعدون عليه . فإنهم إن ادعوا ذلك لفظاً وإطلاقاً ، فلا معول على الإطلاقات المنقسمة إلى الحقائق والتجوزات .

على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى الألوان . فإنه يقال للزنجى أسود ولا يخصص ذلك ببعضه . ثم لم يقتض ذلك تعميم جملته بالسواد فى حكم المعقول. وربما يتمسكون بفصول تتعلق بأحكام التكليف ، وهى عمدهم ، طالبونا فيها بتخصيص التكليف بالجزء الذى اختص العلم به ، ونشبع القول فيه فى كتاب « الإنسان » إن شاء الله .

فصل

[فى أن العلة لا توجب معلولها بشرط]

العلة العقلية الموجبة / لمعلولها لا يجوز أن يكون إيجابها معلولها مشروطاً ٤٨٩ بشرط . والخائضون فى العلل متفقون على ذلك ، ولكن لا سبيل إلى الإجتزاء بمحض الإتفاق . والدليل عليه أن العلم لما كان علة فى كون محله عالماً ، فلو جوزنا أن يكون إيجابه حكمه موقوفا على شرط ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن نجوز ثبوت العلم دون شرطه بالإيجاب ، وإما أن لا نجوز ذلك . ويجب أن يقارن شرط إيجاب العلة العلة . فإن جوزنا ثبوت العلم دون شرط إيجابه ، لزم منه محال مدرك

إستحالته بضرورة العقل ، وهو أن يثبت المرء علم بالسواد وهو غير عالم به .

وإن زعم المطالب أن شرط إيجاب العلة يقارن بوجود العلة لزوما ، كان ذلك باطلا من وجهين : أحدهما : أن من حكم الشرط أن لا يلزم مقارنته لمشروطه . فإن الحياة لما كانت شرطاً فى العلم ، لم يجب وجود الحياة أبداً لموجد العلم . فيجب أن لا ينكر على مقتضى ذلك وجود العلم من غير وجود شرط الإيجاب ، ليثبت العلم غير موجب للحكم . فإن الذى نتفاوض فيه نفياً وإثباتاً ، ليس بشرط فى وجود العلم وذاته ، فيجب تحققه مهما تحقق العلم . وإنما هو على تقدير المطالبة بشرط فى إيجاب العلم الحكم لا فى ذاته . وكل حكم مشروط يجوز انتفاؤه وانتفاء مشروطه . على أنهما لو إقترنا وتلازما ، لم يكن أحدهما بأن يكون شرطاً ، والثانى علة أولى من عكس ذلك . وهذا يفضى إلى خلط الأبواب وقلب الأجناس عن حقائقها ، وفيه تعلق الحكم الواحد بشيئين ، وهذا مما نوضح إبطاله بعد ذلك .

ومما يعول عليه فى ذلك أن نقول : العلة لا توجب معلولها بشرط ، كما لا توجب معلولها لعلة . إذ لو قلنا : العلة توجب العلة ، للزم ذلك فى علة العلة ، ويتسلسل فيه القول . وكذلك لو شرط فى إيجابها شرط من غير قيام دلالة ووضوح حجة ، لم يسلم هذا القائل من أن يقال له : إنما ينتصب الشرط شرطاً لشرط ، ثم كذلك القول فى الثانى والثالث .

ومما يوضح مقصدنا أن نقول : العلة إنما توجب معلولها لنفسها وإيجابها حكمها من صفات النفس ، وصفات النفس لا يجوز أن تكون مشروطة / بصفات زائدة ٤٩٠ على الأنفس . وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : فكيف يستقيم لكم ما قدمتموه مع قولكم بأن العلم مشروط بالحياة ، ووجود المحل وانتفاء الأضداد ؟ وهذا إفصاح بأن العلم لا يوجب إلا بشرائط .

قلنا : هذه غلطة ، فإن المشروط فيما ذكرتم وجود العلم لا إيجابه ، وإنما

الكلام مفروض فى استحالة كون العلة مشروطاً . والذى ذكرتموه وجود العلم لا إيجابه ، وهذا بين لكل متأمل .

ثم اعلموا أن ماذكرناه لايستقيم على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا العلم معدوما غير موجب ، وأطلقوا القول بأن العلة توجب معلولها لذاتها ، ثم أثبتوا ذات العلم غير موجب . فإذا طولبوا ، قالوا : إنه يوجب معلوله فى الوجود ، وهذا نهاية التناقض . فإنهم إذا حكموا بأن العلة توجب لذاتها ، ينبغى أن لا يعرجوا بعد تحقق الذات على صفة بعدها . ثم الذى ذكروه تصريح باشتراط الوجود . ثم لا يجدون مخلصاً ممن يقول بتوقف إيجابه بعد الوجود على صفة أخرى .

فإن راموا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما يوجب العلم فى عدمه مع تحقق ذاته من حيث لم يقم بذات ومحل . وهذا لايغنيهم ، فإنه إكثار منهم لشرائط الإيجاب ، فكأنهم شرطوا الوجود وشرطوا القيام .

فإن قيل : أنتم تشترطون القيام أيضا . قلنا : لسنا نشترط القيام للإيجاب ، وإنما نشترطه لتحقق ذات العلم ، وأنتم تحققون ذاته من غير قيام ، وتصرفون القيام والوجود إلى شرائط الإيجاب ، ثم قد أبطلنا عليكم فيما سبق اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها بأوجه ، لا حاجة إلى إعادتها .

ومما يهدم عليهم هذه القاعدة : أن معظمهم صرحوا بأن السبب المولد موجب للسبب المتولد . وصرح الكعبى بتسمية السبب علة . ثم قالوا بأجمعهم : يجوز وجود السبب وانتفاء المسبب إذا تحقق مانع من وجود المسبب . فيقال لهم : بم تنكرون على من يقول : العلة توجب ما لم يمنعها مانع من الإيجاب ؟

فإن راموا فصلا وقالوا : الحكم يجب مقارنته للعلة ولا يجب مقارنة المسبب للسبب ، بل يجب استئخاره عنه . قالوا : فهذا يفصل بينهما / .

٤٩١

قلنا : من أدل الأدلة على أن السبب لا يوجب ، أنه لا يقارنه موجبه ، وقد

أشرنا إليه بما فيه مقنع . ثم الذى ذكروه لا ينجيهم عما أريد بهم، فإنهم أثبتوا الإيجاب على الإستعقاب بين المسببات والأسباب . ثم جوّزوا أن لا يقع الواجب منه لمانع ، فهلا طردوا مثل ذلك فى الموجب المقارن لموجبه ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

واعلموا أن ما ذكرناه لا يستقيم على القاعدة التى استثبتها الأستاذ أبو بكر من وجهين : أحدهما أن الكلام فى تفاصيل العلل فرع لإثبات أصلها ، وقد قدمنا بطلان العلل فى نفى الأحوال . ثم لو سومح نفاة الأحوال فى أصل العلل جدلا ، قيل لهم فى هذا الفصل : المعلول عندكم يؤول إلى التسمية كما سبق ولا ننكر فى التسميات واللغات الارتباط بالشىء والشيئين ، فأنّى يستقيم — فيما يرجع إلى اللغات — نفى الاشتراط ؟ ومن أبعد الأشياء مساهمة الأستاذ فى تفاضل العلل مع اعتقاده ما يلزمه نفى أصلها .

فصل

[فى صحة إيجاب العلة أكثر من حكم]

فإن قال قائل : هل يجوز أن توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين ؟

قلنا : هذا مما عظم كلام الأصحاب فيه وكثر إضطراب المعتزلة . وتمثلت أجوبة القاضى فى مواضع من كتبه . ونحن نذكر ما يليق بعقد المذهب أولا ، ثم نتبعه بالحجاج .

فما نصدر به الفصل أنا إذا جعلنا المصحح حكما معلولا ، على ما سنذكره من بعد إن شاء الله ، فلا يبعد أن تقتضى العلة الواحدة تصحيح ضروب من الأحكام ، وذلك نحو الحياة ، فإنها علة على هذه الطريقة فى صحة العلم ، والإرادة ، والقدرة ، وما ضاهاهما من المعانى التى تشترط فيها الحياة ، فهى علة صحتها . ويخرج هذا القبيل من مقصدنا ، ولا يبعد أن يقال فيه : العلة الواحدة توجب أحكاما ،

وإن قلنا : إن المصحح ليس بعلة فى المصحح ، فلا يستقيم على ذلك ماقدمناه .
ومن أهم ما نعتقد فى هذا الفصل : أن كون العالم عالماً بالسواد، حكم زائد على كونه عالماً بالبياض ، كما أنه زائد على كونه قادراً . ثم اتفق أهل الإثبات على أن البارى سبحانه وتعالى متصف بعلم واحد ، وذلك العلم يوجب كونه عالماً بجميع المعلومات مع اختلافها . فيلزمنا أن نجوز / ثبوت أحكام مختلفة بعلة واحدة . ٤٩٢

وعند ذلك وجه القاضى على نفسه سؤالا فقال : لو قال قائل : إذا جوزتم أن يوجب العلم للبارى تعالى كونه عالما بجميع المعلومات مع إختلاف هذه الأحكام فيه ، فهلا جوزتم أن تثبت للبارى صفة واحدة وتوجب له كونه ، قادراً ، عالما، مريداً ، حياً ، متكلماً ، باقياً ، سمعياً ، بصيراً؟ ثم قال بعد استفراغ المجهود : لا يثبت ما طالبوا به عقلا ، وإنما يدرك سمعياً، فنعلم بقضية العقل تعلق هذه الأحكام بموجب . فأما كون الموجب واحداً أو زائداً على الواحد ، فيدرك سمعاً .

قال رضى الله عنه : وطريق السمع فيه الإجماع . فإن أهل العقول انقسموا إلى النفى والإثبات ، وماصار أحد إلى إثبات صفة واحدة على الاجتزاء بها .وقد أحال بعض الأصحاب فى دفع السؤال بطرق لاتستقيم واحدة منها . وإنما السديد طريقة القاضى . وقد سمعت الشيخ الرئيس الامام أبا المحاسن الجرجانى* ، وهو نسيج وحده وفريد عصره ، يحكى عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى* ، وهو أخص

---

* أبو الحسن الجرجانى . (٠٠ — ٣٩٠ هـ) الأعلام ٥ : ١١٤
على بن عبد العزيز بن الحسن الجرجانى ، أبو الحسن . ولد بجرجان ، وولى قضاءها ، ثم قضاء الرى . توفى بنيسابور له « الوساطة بين المتنبى وخصومه » ، « تفسير القرآن » وغيرهم انظر وفيات الاعيان ١ : ٣٢٤ ، ارشاد الأريب ٥ : ٢٤٩٤ ، يتيمة الدهر ٢ : ٢٣٨ : البداية والنهاية ١١ : ٣٣١ ، شذرات الذهب ٣ : ٥٦ .

* أبو سهل الصعلوكى
فى الاصل : أبى الصعلوكى . واشتهر بين الاشاعرة أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى =

تلامذة شيخنا رضى الله عنه ، وقد قال : لله تعالى علوم لاتتناهى وقدر لاتتناهى ، فلا يبعد إثبات موجبات لاتتناهى ، وكذلك القول فى جملة الصفات المتعلقة بالمتعلقات التى لاتتناهى .

وأما (١) إذا لم يبعد إثبات أحوال لاتتناهى ، فلا يبعد إثبات موجبات لاتتناهى . وعلى هذه الطريقة يندفع السؤال .

لايجب حكم إلا بموجب واحد . وهذا متجه جدا حجاجا ، وإن بعد نقلا ومذهباً ولم يعزه الأستاذ أبو سهل إلى شيخنا ، بل إختار ذلك مذهبا لنفسه . وسيكون لنا عودة إن شاء الله إلى ذلك ، عند انغماسنا فى الصفات .

ومما يجب أن يحيطوا به علما ، أنا إذا وصفنا الرب بكونه آمرا ، ناهيا ، فى أزله ، والكلام فى موجبات الأحوال عندنا ، فيلزم على ذلك أن نجعل الكلام علة فى كونه تعالى مخبرا ، آمرا ، ناهيا . وهذا / يفضى إلى القول بثبوت أحكام على علة واحدة . ٤٩٣

وإن زعمنا أن كون الكلام أمرا نهياً ، مما يتعلق بصفات الفعل ، كالخالق والرازق ، فلا يكون آمرا ، ناهيا ، مما يعلل . فإن مايتعلق بصفات الأفعال لايكون أحوالا فيعلل .

واتفق أرباب الحقائق مع ماقدمناه من الأصول على استحالة كون العرض الواحد علما قدرة . وكذلك القول فى كل صفتين خاصيتين يختص بكل واحدة منهما

= ولد سنة ٢٩٦ هـ ؛ وتوفى ٣٦٩ هـ وكان من فقهاء الشافعية ، عالما ، أديبا ، مفسراً . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢ : ١٦١ — ١٦٤ ، وفيات الاعيان ٣ : ٣٤٢ — ٣٤٣ تبيين كذب المفترى ص ١١٣ — ١٨٨ . الوافى بالوفيات ٣ : ١٢٤ ؛ الاعلام ٧ : ٢٠

(١) فى الأصل . وما ء

جنس من الأعراض ، فلا يسوغ اجتماعها للعرض الواحد وفاقا . وإنما الاختلاف في جواز تعلق العلم الحادث بمعلومين على التفصيل . وهذا فيه كلام طويل، يستقصى في أحكام العلوم إن شاء الله .

فهذه جمل المذاهب . والذى يجب التعديل عليه منها ، ما نذكره الآن ، فنقول : كل حكمين معللين يجوز ثبوت أحدهما مع انتفاء الثانى ، فلا يثبتان (١) معللين بعلة واحدة . هذا أحد طرفى الكلام ، فنوضح مافيه ، ثم ننعطف على الطرف الثانى إن شاء الله تعالى .

فكون العالم عالما وكونه قادرا شاهدا ، حكمان يسوغ تقدير أحدهما مع انتفاء الثانى ، وهما معللان. فلا يسوغ أن تقتضى العلة الواحدة هذين الحكمين، وهو متفق عليه لم يؤثر فيه إختلاف . وإنما التناقش فى الحجاج عليه .

والذى عول عليه القاضى أن قال : لو ثبت هذان الحكمان بعلة واحدة ، لم يخل القول فيها : إما أن يقال : إنها لا تثبت إلا موجبة للحكمين جميعاً ، أو يسوغ ثبوتها موجبة لأحد الحكمين ، أو تنقسم العلة : فمنها ما يوجب الحكمين ، مها تحققت ، ومنها مالا يوجب إلا أحدهما .

فإن زعم المطالب أنها توجب الحكمين ولا علة سواها ، أفضى ذلك به إلى أن يقول : لا يسوغ ثبوت أحد الحكمين دون الثانى ، وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فإن الواحد قد يعلم مالا يقدر عليه ، وقد يقدر على الأصح من المذهب مالا يعلمه .

وإن زعم الخصم أن العلة توجب الحكمين مرة ، وأحدهما أخرى ، كان ذلك محالا لما قدمناه من أن الموجب للحكم يجب أن يطرد وينعكس . فلو ساغ ثبوت العلة غير موجبة لأحد الحكمين فى / حال ، لم تكن موجبة له فى كل حال . ٤٩٤

---

(١) فى الأصل : يتبينان .

وإن زعم المطالب أن العلة التى توجب الحكمين لاتوجد إلا موجبة الحكمين، ولكن قد تثبت علة لاتوجب إلا أحد الحكمين ، وهما متغايرتان،فيقال للسائل : إذا قدرنا علتين ، لم يخل حالها من أن يكونا : مثلين ، أو خلافين ، أولامثلين، ولا خلافين . فإن كانا مثلين لزم إستواؤهما فى جميع صفات النفس ، فإذا لم توجب إحداهما إلاحكما واحدا ، لزم ذلك فيما يماثلها .

وإن زعم الخصم أنهما خلافان ، لم يخل : إما أن يكونا : ضدين ، وإما أن يكونا خلافين غير ضدين . وباطل أن يكونا ضدين . فإن العلل مهما لم تتناف فى المعقول أحكامها ، استحال تضادها فى أنفسها .

والذى يحقق ذلك أن الحركة لما لم يناف حكمها حكم العلم ، لم تضاد الحركة العلم ، ولما نافى كون المحل جاهلا بالشىء كونه عالما به ، تضاد العلم والجهل . ولو قدرنا علتين توجب إحداهما كون المحل عالما ،والأخرى توجب كونه عالماقادرا، فليس فى هذه الأحكام تناف وتنافر ، فاستحال تضاد العلتين .

ولو قدرناهما خلافين غير ضدين ، كان ذلك محالا . إذ من حكم كل خلافين ليسا بضدين ، أن لا يضاد أحدهما الثانى . وبيان ذلك أن الحركة مع العلم لما كانا خلافين غير ضدين ، لم يستحل ثبوت ضد الحركة مع العلم . فلو نزل مانحن فيه هذه المنزلة ، للزم أن لا يضاد ضد أحدهما الثانى ، حتى إذا كان أحدهما يوجب حكم العلم والقدرة والثانى يوجب حكم العلم . فلو قدرنا ثبوت ضده ، لم ينتف به ما يوجب الحكمين . فكان يجب أن يكون جاهلا لثبوت الجهل ، عالما لبقاء العلة الموجبة للحكمين . وقد قدمنا الكلام فى هذه المسألة عند ذكرنا صفات النفس والمعنى فى أحكام التماثل والاختلاف .

فهذا كلام فى أحد الطرفين ، وهو أن نقدر حكما يسوغ ثبوت أحدهما دون الثانى . فأما إذا قدر حكمان لايتقرر فى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى ، وهما معللان ، يسوغ تعللها بعلة واحدة .

٤٩٥ والذى يحقق ذلك أنه لما إستحال أن يعلم السواد من لا يعلم نفسه عالما بالسواد

فعند ذلك قال : من حقق أن العلم المتعلق بالسواد هو المتعلق بكون العالم عالماً بالسواد ، لما إستحال افتراق الحكمين، فأثبتوا علماً واحداً موجباً لهذين الحكمين. ولا يلزم فى هذا القسم مالزم فى القسم الأول ، إذ قاعدة الدلالة فى القسم الأول ، مبنية على جواز ثبوت أحد الحكمين دون الثانى على ماقدمناه .

فإن قال قائل : ما قولكم فى علم البارى المتعلق بالمعلومات ؟

قلنا : سبيل تقريب القول أنه لما استحال اختصاص الرب بأن يعلم بعض المعلومات على التناهى ، أو يعلم معلوماً واحداً دون غيره - ووجب كونه عالماً بما لا يتناهى - لم يبعد أن توجب الأحكام علة واحدة .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إنها توجب كونه قادراً من حيث أن كونه قادراً لايفارق كونه عالماً ، بل هما حكمان واجبان للقديم سبحانه وتعالى ؟

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : حكم القدرة يباين حكم العلم من حيث يصح أن يعلم مالا يقدر عليه . والرب ، عز إسمه ، عالم بذاته وصفاته المتقدسة عن أن تكون مقدورة . فالقدرة إذاً لا تتضمن هذا الحكم . فاستحال صرف الحكمين إلى موجب واحد . وهذا يطرد فى السمع والبصر والإرادة ، إذ العلم يتعلق بالمعدوم ولا يتعلق به السمع والبصر .

فهذا أقصى الإمكان فى الفصل عقلا ، وفيه نظر عندى . والسديد أن نقول : كل حكمين يجوز فى العقل ثبوت أحدهما دون الثانى ، لزم القطع باستحالة ثبوتهما بعلة واحدة . وأما الحكمان المقترنان وجوباً، أو الأحكام المقترنة لزوماً ، فلا نقطع فيهما بوجوب إتحاد العلة ولا بوجوب تعددها ، إلا أن تدل دلالة أخرى لاتتعلق بقضايا العلل فنتبعها . فالأحسن إذاً طريقة القاضى فى رد الأمر إلى السمع . فهذا أقصى ما يمكن فى هذا الفصل .

فصل

[فى أن العلة معنى]

ومما ينبغى أن يحيطوا به علماً أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بأنفسها ، بل يجب القطع بكونها معانى . والدليل على ذلك أن القائم بالنفس لو كان علة لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . ويستحيل أن يكون القديم سبحانه وتعالى علة موجبة لشىء من الأحكام المعلولة . والدليل / على استحالة ٤٩٦ ذلك أوجه . منها : أن ما أوضحناه من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها — وهذا مستحيل فى صفات القديم تعالى — فإنه يتقدس عن القيام بالحوادث ، فاستحال كونه علة فى أحكامها .

ومما يوضح ذلك أن وجود القديم لا اختصاص له ببعض الحوادث دون بعض . فكان يلزم — لو قدر موجبا — أن يوجب لجملة الذوات ، حتى إذا علمت ذات، علمت الذوات كلها ، وكذلك القول فى جملة الأحكام . [و] كما لا اختصاص لوجود القديم ببعض الأجسام ، فكذلك لا إختصاص له ببعض الأحكام . ويلزم من تقدير وجود علة ، أن تثبت جملة الأحكام ، إذ ليس بعضها أولى من بعض . وهذا يفضى إلى المحال ، فإن الأحكام فيها المتناقضة[1] لحكم الجهل ، والعلم ، القدرة ، والعجز .

وبقريب من هذه الطريقة نرد على من قال : إن وجود القديم ، تعالى عن قول الزائغين ، علة فى وجود العالم. وذلك أنا نقول : لو كان كذلك ، للزم القول بقدم العالم ، إذ المعلول لا يستأخر عن العلة الموجبة ، وقد قدمنا أوضح الأدلة على حدث العالم .

وإن رام السائل بما قال أن البارى تعالى فاعل العلم ومنشئه ، ولولاه لما وجد،

---

(١) لعلها : المناقضة

فقد أصاب فى المعنى وزل فى اللفظ ، حيث سمى وجود القديم علة موجبة .فوضح بما ذكرناه استحالة كون وجود القديم تعالى علة فى شىء .

وكذلك يبطل أن يكون القائم بالنفس الحادث ، علة فى الأحكام المعلولة ، نحو كون العالم عالما وكون القادر قادرا . والدليل على ذلك ما قدمنا ذكره من إستحالة قيام جوهر بجوهر . ومن حكم العلة وجوب قيامها بمن له الحكم منها . وكذلك لا إختصاص لبعض الجواهر بأن تكون عللا ، فإنها جنس واحد، ولا اختصاص لها ببعض الأحكام دون بعض ، وسبيل طرد الدلالة كما سبق .

فصل

[لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعلول]

فإن قال قائل : قد أوضحتم بطلان كون القائم بالنفس علة ، وزعمتم أن العلة هو المعنى القائم بمن له الحكم منه ، كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها ، وزعمتم أن العلم علة لكون محله عالما ، فبم تنكرون على من يقلب عليكم مرامكم ، ويجعل العلة معلولا ، والمعلول علة ، فيقول : كون العالم عالما/هو العلة ، والعلم معلول على الضد ٤٩٧ من قولكم . وربما أوضح السائل سؤاله وقال : الاقتراق وجوبا متحقق[1] من الطرفين جميعاً ، فلم كان أحدهما أولى بكونه علة من الثانى ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : ذات العلم حادثة بالقدرة ، والقدرة مؤثرة فى إحداثها ، ومن ضرورة الحادث كونه شيئاً ثابتا موجودا ، ويستحيل مع ذلك أن يكون موجباً عن علة ، وقد ثبت بالقدرة حدوثه . والحدوث ليس بحال زائد على الذات ، فكيف يتعلق الشىء بالقدرة وإيجاب العلة !!

فاستحال من ذلك كون ذات العلم معلولا . وأما الحال فلا توصف بكونها شيئا ، فيلزم وصفها بالحدوث .

وهذه الطريقة تقوى ، إذا لم نجعل المعلول بالقدرة . وإنما جعلنا العلة بالقدرة

---

(١) فى الأصل : متحققا .

والمعلول بالعلة . وهذا ما اضطرب فيه المحققون . وسنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله .

وسلك القاضى فى « النقض الكبير » طريقتين : إحداهما أنه قال : هذه المطالبة راجعة إلى ألفاظ لا محصول لها ، إذ مقصدنا بذكر العلة والمعلول ورسم ذاتيهما ، الإنباء عن إقتران معلومين وجوبا ولزوماً بحيث لا يتقدر فى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . ثم أحد المعلومين شىء والآخر ليس بشىء ، فتواضع أهل التحصيل على تسمية الشىء موجبا ، والحال التى ليست بشىء موجبا . ولا اعتراض على التواضع ، وإنما الغرض فى المعنى تلازم المعلومين ، وإقتضاء كل واحد منهما الثانى . وهذه طريقة سديدة ، إذا حكمنا بأن الأحوال تقع بالقدرة ، كما أن الذوات تقع بها .

والطريقة الأخرى أنه قال : قد سبق الدليل على بطلان كون العدم علة ، والحال تشارك العدم فى أنها ليست شىء . وهذه الطريقة فيها نظر عندى . فإنه كما استحال كون العدم علة ، فكذلك يستحيل كون العدم حكما معلولا .

فصل

[فى أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين]

قد قدمنا أن الحكمين لا يثبتان بالعلة الواحدة على تفصيل استقصيناه . ونحن الآن نريد تذكر أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين لا مختلفتين ولا متماثلتين . واعلموا أن المحل إذا اتصف بكونه عالما بشىء ، فهذا الحكم لا يثبت إلا عن علة واحدة .
والدليل عليه أنا لو قدرنا ثبوته عن علتين ، ولم يخل القول / فيهما : إما أن يقال ٤٩٨
هما مثلان ، أو خلافان . ويبطل كونهما مثلان لقيام الدلالة على تضاد كل مثلين ، على ما سنوضحه فى باب التضاد . وإن قدرناهما خلافين غير ضدين ، فإن كان كل واحد منهما لو إنفرد ، لاستقل بإثارة الحكم وإيجابه ، فلا فائدة فى الثانى إذاً بعد ثبوت الحكم بأحدهما .

وبهذه الطريقة نحيل كون العالم بالسواد عالماً بعلمين ، إذ يجر قود القول فى ذلك إلى إثبات علم غير مفيد، وجوده وعدمه بمثابة واحدة ، ولو قدرنا للحكم الواحد معنيين ، وزعمنا أن أحدهما لو انفرد لم يوجب الحكم .

وإبطال ذلك هو الغرض بعقد هذا الفصل ، وهو من أعظم الأركان فى العلل، وهو الذى أطلقه الأئمة فى مصنفاتهم وقالوا : العله العقلية لا تتركب ، وإنما هى ذات وصف واحد . والدليل على ذلك أنا إذ قدرنا صفتين وعلمنا أن إحداهما لو قدرت منفردة ، لم تؤثر فى اقتضاء الحكم ، فإذا انضم إليها غيرها ، فذلك الغير لا يغير جنسها ولا يقتضى لها صفة لم تكن . إذ العرض لايوجب للعرض وصفاً . فإذا بطل خروج الوصف الذى قررناه مفرداً فى حقيقة جنسه عن إيجاب الحكم بنفسه ، ووضح أن انضمام غيره إليه لا يغير صفته ، وإيجاب العلة المعلول من صفة نفس العلة ، وصفات النفس لا تختلف بالإنفراد والانضمام ، فلو جعلناه مؤثراً مع غيره — لأثبتنا له صفة نفس لم تكن ، وهذا محال . فينبغى أن يقال : ما لا يؤثر عند انفراده ، لا يؤثر مع غيره ، ووجوده فى الثانية بمثابة عدمه .

والذى يوضح ذلك أن السواد لما لم يؤثر فى كون العالم عالما ، لو كان مفرداً ، فكذا استحال تأثيره مع غيره . إذ إيجاب العلل من أحكام أجناسها ، وأحكام الأجناس لا تتغير بالإنفراد والإنضمام ، فهذا وجه إيضاح المقصد من هذا الفصل .

فصل

[هل يثبت حكم مرتين بعلتين مختلفتين]

إن قال قائل : هل يجوز أن يثبت حكم بعلة ، ثم يثبت ذلك الحكم بعينه بعلة أخرى تخالف العلة الأولى ؟ . وهذا من أغمض الأسئلة ، وهو بقية أحكام العلل .

٤٩٩ وربما يقول السائل فى إيضاح السؤال : إن قلتم بجواز ذلك ، فما يؤمنكم / أن يوجب كون العالم عالماً تارة العلم ، وتارة القدرة . هذا لو جوّز إثبات حكم بعلتين مختلفتين . قالوا : وإن منعتم ذلك ، جركم إليه أصلكم . فإن الرب سبحانه عالم بسواد معين بكون الواحد منا عالماً به ، ثم علمه يخالف علمنا، فقد أثبتم حكما واحداً(١) بعلتين مختلفتين .

والمعتزلة تتوصل بهذا السؤال فى ظنها وتوهمها إلى صد أهل الإثبات عن إثبات الصفات بطريق العلل . فإن ما ثبت معللا شاهداً ، فسبيل طرده أن يثبت غائباً معللا بمثل العلة التى تثبت شاهداً . قالوا : وقد امتنع عليكم إثبات علة غائباً تماثل العلة شاهداً . وهذا قادح فى طريق الاستدلال ، وهذا من أعظم تمويهاتهم . وكذلك للقاضى فيه جوابا يشفى ، ولكنه يستقصى السؤال، ولا يغرق فى الجواب. ونحن ، بعون الله ، نستقصى القول فيه إن شاء الله فنقول : إذا اتصف الرب سبحانه وتعالى بكونه عالماً بشىء ، واتصف الواحد منا بكونه عالماً به ، فلايتصف الحكمان بحقيقة التماثل والاختلاف لما أوضحناه فى الأحوال بكونها لا تتصف بكونها أشياء . والاختلاف والتماثل من صفات الوجود ، ولكن يقدر فيهما التماثل والاختلاف . فمهما اختلفت العلل ، قيل فى أحكامها : إنهما فى حكم المختلفة . فإذا وضح ذلك ، فنقول : فى كون الرب تعالى عالماً بالشىء ، أنه فى حكم المخالفة لكوننا عالمين به ، إذ لو كان فى حكم المماثلة ، لتماثل الموجبان لا محالة ، وأفضى ذلك إلى إثبات علم حادث للقديم .

فإن قيل : ليس اجتماع الشيئين فى أخص أوصافها ، أو فى أخص أوصاف أحدهما ، يوجب تماثلها . ونحن نعلم أن أخص أوصاف علمنا بالسواد ، كونه علما به . وقد تحقق هذا المعنى فى علم القديم . وهذا مما قدمنا الجواب عنه على الاستقصاء فى كتاب « التماثل والاختلاف » .

---

(١) فى الأصل : واحد

فإن قيل : السؤال باق عليكم ، وإن ثبت لكم تقدير الاختلاف فى الحكمين فى حقيقة الإختلاف فى الموجبين ، فكيف تستدلون بالحكم على خلافه، وبالعلة على خلافها ؟ الجواب : إن العلتين ، وإن اختلفا، فجمعها كونهما علتين. وكذلك إن ثبت لحكميها تقدير الاختلاف ، فيجمعها أن كلا منهامتعلق بمتعلق واحدعلى وجه واحد . فإذا ثبت علم شاهدا ، واقتضى ذلك / كون ماقام به عالما ، فلا يثبت مجامع له فى هذا الوصف مخالفا له فى هذا الحكم ، من حيث أنه لاعلم إلا ويقتضى هذا الحكم . فهذا ما نقصده بالجمع . ٥٠٠

والذى يوضح الحق فى ذلك أن العلم الحادث إنما خالف الجمع القديم من حيث كان عرضا حادثا جائز الوجود ، مستحيل البقاء ، والعلم القديم يتنزه عن ذلك ، والصفات التى خالف العلم الحادث بها العلم القديم ، لا أثر لشىء منها فى إيجاب كون المحل عالما . فإن العلم لم يوجب ذلك للمحل بحدثه ، ولا لجواز وجوده ، ولا لكونه عرضاً ، وإنما أوجب المحل الحكم لكونه عالما . وهذه الصفة ثابتة للعلم القديم ثبوتها للعلم الحادث . وإنما الاختلاف وراءها .

فالذى وقع الجمع فيه بين الشاهد والغائب لا إختلاف فيه . والوجوه التى يتحقق الاختلاف فيها غير مقصودة بالجمع ، ولا مؤثرة فى الحكم . ولو ذهل عنها الجامع، أو ذهلها ، لم يقدح ذلك فى جمعه . وهذا مثل أن يعتقد المعتقد أن العلم شاهداً ليس بعرض ، أو ليس بحادث . فهذه الاعتقادات لا تصده عن الوصول إلى أن العلم يوجب كون محله عالما . فالذى وهو مقصود بالجمع لا إختلاف فيه ، والذى فيه الاختلاف غير مقصود بالجمع ، فاندفع السؤال ووضح الانفصال .

والذى يحقق الحق فى ذلك : أنهم إستدلوا على وجود الرب بفعله ، وزعموا أن الطريق فيه الإستشهاد بالشاهد . فكما لا يصدر الفعل شاهداً إلا عن موجود ، لزم القضاء بمثله غائباً (١) .

---

(١) فى الأصل : + وإذا

قيل لهم : وجود البارى يخالف وجود ما قالوا فى جوابه ، [و] لا اختلاف فى صفة الوجود . والذى يوضح ذلك أيضا إتفاق المحققين على جمع العلوم فى حقيقة واحدة ، مع العلم باشتمال العلوم على المختلف والمتماثل ، ولكن العلوم — وإن اختلفت — فحقيقة العلمية جامعة لها . وإنما إختلافها فى صفات زائدة على ما إجتمعت فيه من حقيقة العلمية . فإذا لم يمتنع ذلك فى الحقائق ، لم يمتنع فى العلل .

ومما يوضح ما قلناه ، أن المعتزلة — وإن خالفونا فى أحكام العلل — لم يخالفونا فى قضية الشرط ، وحكموا بوجوب طرد الشرط شاهدا وغائبا ، وقالوا : ٥٠١ / إذا كان كون الواحد منا عالما شاهدا ، مشروطاً بكونه حياً ، فكذلك كون القديم تعالى حيا شرط فى كونه عالما قادرا .

فيقال لهم : كون القديم تعالى حيا فى حكم المخالفة لكون الواحد منا حيا ، وكذلك كونه عالما . ثم ساوى كونه عالما ، كون الواحد منا عالما ، فى أنه مشروط بكونه حيا . فإذا لم يبعد ذلك ، مع تقدير الاختلاف فى حكم الشرط ، لم يبعد فى حكم العلة . فقد وضح إندفاع السؤال من كل وجه .

فإن قال قائل : قد تمسكتم فى دفع أعظم الأسئلة باجتماع العلم الحادث والقديم فى العلمية ، فهلا سلكتم هذه الطريقة فى السؤال الذى وجهه القاضى ، حيث قال : إذا جاز أن يفيد العلم الواحد أحكاماً فى حكم الاختلاف ، فما المانع من أن توجب الصفة الواحدة حكم القدرة والعلم والحياة ؟ قالوا : هلا استروحتم فى دفع هذا السؤال إلى مثل ما قدمتموه ، وقلتم : أحكام العلوم ، وإن تباينت ، فحقيقة العلمية جامعة لها ، فينبغى أن يغنيكم هذا الكلام عن الاسترواح إلى السمع ، والاعتراف بأنه ليس فى قضية العقل ما يدفع هذا السؤال ؟

قلنا : قد تمسك بعض من لم يحصل علم هذا الباب بما ذكره السائل ، وهو غير مرضى عندنا فى دفع السؤال الأول ، وليس كل ما يتجه فى موضع جوابا ، يتجه فى غيره .

ونحن الآن نوضح ذلك ، ليزداد الفصل الأخير وضوحا ، ويستبين بطلان التمسك به فى دفع السؤال الأول . وذلك الذى سئلنا عنه آخرا وجهه أنه قيل لنا: إذا كان الواحد منا عالما بالسواد لعلمه ، فلم يجب أن يكون القديم عالما بالعلم ، وكونه عالما خلاف كوننا عالمين ، وعلمه عند مثبتى العلم خلاف علمنا ؟ فقلنا مجيبين :

الوجه الذى اقتضى العلم من أجله كون من قام به عالما ، ليس يختلف فيه العلمان ، فحسن الطرد من حيث لم يتحقق الإختلاف فى الوجه الموجب للحكم . وهذا واضح جدا فى دفع السؤال . ولو رمنا مثله فى السؤال الأول ، لم يستقم . فإنا لو قلنا فى الجواب عنه : أحكام العلوم تجمعها / حقيقة العلمية ، كان ذلك تمويها ٥٠٢ منا . وذلك أن كون العالم عالما بالسواد ، ليس موجبه مجرد كون العلم علما حتى يستقيم . فالاجتماع فى حقيقة العلم إسناد جملة الأحكام إلى علم واحد ، إذ لو إستقام ذلك لوجب مثله فى العلم الحادث من حيث تثبت له حقيقة العلمية . فبطل إذاً الاسترواح إلى ذلك ، ولم يبق لذوى التحصيل غير مسلكين : أحدهما ماحكيناه عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى ، وأنه يثبت لكل حكم علة . والمسلك الآخر : الإستشهاد بالسمع ، وإنما أعد هذا الفصل حتى لايخلط السؤال الأول بالثانى ، ويحسب أن سبيل الجواب عنها واحد . فهذا واضح لكل متأمل .

فهذه جمل مقنعة فى العلل وأحكامها وصفاتها ، لم نغادر فيها نكتة على كثرة إعتنائى بتصفح أحكام العلل علماً منى بأنها أصل الصفات وعمدتها ، وسبيل الوصول اليها . والذى ذكرناه منطو على جميع ماذكره الأئمة ، وقربناه بضروب من الايضاح لم يوردها الأئمة إستسهالا منهم لبعض الفصول ، أوركونا إلى محض الاتفاق. ونحن الآن نعقد بابا فيما يعلل ومالا يعلل .

القول فيما يعلل وما لا يعلل

ذكر القاضى ، رضى الله عنه ، فى الباب فصولا متفرقة ، يجمعها ثلاثة أقسام .

أحدها : يشتمل على ذكر مالا يصح تعليله . والثانى : يشتمل على ذكر ما يصح تعليله. والثالث : يشتمل على ذكر أحكام أوقفها القاضى على الدليل ، فلم يقطع فيها بإثبات ولا نفى . ونحن نبدأ بذكر جمل من الأحكام يمتنع تعليلها .

فصل

فيما لا يعلل

فما صدر القاضى الباب به أن قال : لاتعلل الذات فى كونها ذاتا . والدليل على ذلك ، أنها لو عللت فى كونها ذاتا بعلة ، لكانت العلة ذاتاً أيضا ، ولوجب تعليلها ، ثم يفضى ذلك إلى التسلسل .

ولو قال قائل . هلا عللتم الذات بحال للذات ؟

قلنا : هذا ممتنع . فإن الذوات تختلف أحوالها ، ويلزم من ذلك ، أن تكون علة كل ذات ، فى حكم المخالفة لعلل سائر الذوات ، والذوات فى كونها ذوات لاتختلف ، فيفضى ذلك إلى تعليل حكم واحد / بعلل مختلفة . وهذا مما قدمنا الدليل على استحالته ، وسنزيده بسطاً فى أثناء الباب . ٥٠٣

ومما يستحيل أن يكون معلولا : العدم والانتفاء ، وكل ما يؤول إلى صفة نفى. وهذا من أهم الفصول ، فتدبروه .

وكل مادل على امتناع كون العدم علة موجبة ، من حيث كان نفياً محضاً، فهو بعينه يدل على إمتناع كون العدم موجبا . ومن الدليل على ذلك أنا لو قدرنا عدم السكون ، مثلا ، علة لتحرك جوهر ، أو قدرنا عدم الحركة علة فى سكون جوهر، لأفضى ذلك إلى محال . وذلك لأن عدم السكون ، لو أوجب كون ذات متحركة ، لما إختص بذات من الذوات . فإن ماانتفى عن ذات ، انتفى عن كل ذات. إذ العدم لعدم لا إختصاص له. وقد وضح أن حكم العلة إنما يختص بذات لاختصاص العلة بها ، وهذا أصل سبق إيضاحه .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن عدم السكون عن جوهر بعينه يوجب إتصافه بسكونه متحركا ، وعدم السكون عنه مختص به ؟ وأوضحوا ذلك بأن قالوا : لما زعمتم أن الحركة الموجبة لسكون محلها متحركا ، علة فى هذا الحكم ، وشرطتم فيها إختصاصا ، ثم لم ترجعوا فى الاختصاص إلى أكثر من قيام العلة بما له الحكم منها . فكما يتحقق الاختصاص على زعمكم بوجود الحركة لجوهر بعينه، فكذلك إذا عدم عنه سكون بعينه بعدما عهدناه فيه . فقد تحقق إختصاص العدم به على معنى أنه عدم عنه ، ولم يبق بين القولين فصل فى الاختصاص ، إذ [لو] عدم السكون عنه ، ولم يعدم عن غيره ، لما وجدت الحركة به ، ولم توجد تلك الحركة بغيره .

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ذكرتم فى تبيين الاختصاص ، باطل من وجهين : أحدهما : أن السكون إذا عدم عن جوهر ، فلا معنى لاختصاص العدم به ، إذ العدم انتفاء يناقض صفات الإثبات . فلا خرق بين قول القائل : عدم السكون عن جوهر ، وبين قوله : ليس فيه سكون .

ونحن نعلم قطعاً أن السكون الذى عدم ، فكما أنه غير موجود فى هذا الجوهر، فكذلك هو غير موجود فى وقت عدمه فى شىء من الجواهر ، وإضافة النفى إلى جميع الجواهر بمثابة واحدة . والسكون الذى ليس فى الجوهر المعين ، ليس فى غيره أيضا . والذى ذكره السائل من أن السكون / كان قائما به ، فعدم عنه ، ٥٠٤ لا يوجب اختصاص النفى . وإنما الذى خيل إلى السائل ، اختصاص السكون ، إذ كان موجوداً لمحله ، وذاك الإختصاص راجع إلى الوجود ، زائل بالعدم . فبطل إدعاء الإختصاص فى العدم .

ثم نقول : يلزم من ذلك تحرك الأعراض ، من حيث انتفى عنها السكون. وذلك يفضى إلى استحالة قدمناها فى صدر الكتاب .

والوجه الآخر : أن الذى لم يخلق فيه السكون أصلا متحرك ، وإن لم يقدر فيه

سكون أولا ، حتى إذا عدم ، قيل : إختص عدم السكون به . فلو روعى معنى الاختصاص على الوجه الذى رامه السائل ، للزم أن يقال : إذا لم نعهد فى الجوهر سكونا ، فلا يكون متحركا ، إذ لم يعدم عنه سكون وجد به قبل. فبطل ماقالوه من كل وجه .

واعملوا أن الذى مهدناه يرشد إلى أصول فى الديانات ، إستدلالا وانفصالا . فأول مافيه التقصى عن سؤال الدهرية ، إذ قالوا : إذا لم يفعل البارى ، ولم يخلق فى أزله ، وجب أن يقال : لم يفعل لعلة . وهذه الطلبة منهم فى تعليل المنتفى .

ويبين بهذه الجملة الرد على المعتزلة ، حيث قالوا : إنما كان المدرك مدركاً لكونه حيا ، لا آفة به . فجعلوا ثبوت حكم الحياة وإنتفاء الآفات، موجباً حكم الادراك.

فيقال لهم : لاتخلون فيما قلتموه : إما أن تقولوا : إن كونه حيا ، هو العلة فى كونه مدركا ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، انتفاء الآفة ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، حكم الحياة مع إنتفاء الآفة . وإنما فرضنا الكلام فى حكم الحياة دون نفس الحياة ، لأنهم زعموا أن المؤثر فى الإدراك كون الحى حيا، لا الحياة . ولذلك وصفوا القديم بكونه مدركاً ، وإن نفوا عنه الحياة من حيث وصفوه بكونه حياً .

وباطل أن يكون حكم الحياة على حياله موجبا للإدراك . إذ لو كان كذلك، لأدرك كل حىّ . وباطل أن يكون انتفاء الآفة ، هو الموجب لحكم الإدراك ، لما قدمناه من أن الانتفاء لايكون علة ، إذ انتفاء الآفات لو كان علة فى إقتضاء الإدراك ، لأدرك العرض ، من حيث انتفت عنه الآفات .

٥٠٥ وإن زعموا أن الموجب لذلك ، كونه حيا مع / إنتفاء الآفة على الجمع ، فهو باطل لما سبق من أحكام العلل ، من أن الموجب للحكم، لايسوغ تركبه . وأوضحنا أن مالايؤثر على انفراده فى إيجاب لايؤثر مع غيره أيضا . وقد وافقنا القوم فى امتناع تركب العلة ، ولم يبق جوابا لمخالفة فى ذلك .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً ، مع انتفاء الآفة ، لا يسلك به مسلك العلل ، فتلزم شرائطها ؟

قيل لهم :هذا فرار منكم ، إذ كتبكم مشحونة بأنالعلة فى كون المدركمدركاً ، كونه حياً لا آفة به . فلما أحسستم بلزومالسؤال ، قدرتم ما فرط منكم تجوزاً . ثم لا يغنيكم ذلك ، إذ المقصد تتبع المعانى . ونحن نعلم أنكم جعلتم ما ذكرنا ، موجباً لكون المدرك مدركاً ، فما يغنيكم سلبكم عن الموجب وصف العلة ، وإنما وجب إيجاد العلة من حيث كانت موجبة . فإذا تحقق الإيجاب فيما فيه كلامنا ، فينبغى أنيستحيل التركيب ، سواء سمى الموجبعلة ، أو لم يسم ونحن لم نمنع تركب العلة بتسميتنا إياها علة ، وإنما منعنا ذلك ، لاستحالة تعلق إيجاب بموجبين .

فإن قالوا : نحن نجعل السبب موجباً ، وإن كان قد يتركب .

قلنا : الرد عليكم فى السبب كالرد عليكم فى الذى نحن فيه . فما زدتم إلا ضم فاسد إلى فاسد .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الموجب للإدراك حكم الحياة ، ولكن ذلك مشروط بانتفاء العلة ؟

قلنا : هذا قدح منكمفى أصل عظيم ، اتفقنا علىبطلانه ، وهو أن العلة يستحيل أن يكون إيجابها مشروطاً بشرط . وقد عقدنا فى ذلك فصلا . ثم مرجع هذا الكلام يؤول إلى أن الوصف الواحد ، لا يستقلبالإيجاب ، حتى ينضم إليهغيره . وهذا عند التحصيل عائد إلى التركب .

فإن قيل : قد أوضحتم امتناع كون العدم علة ، فما دليلكم على استحالة كون المعدوم معلولا ؟

قلنا : الدليل عليه : أن المعدوم لو كانمعلولا بعلة ، لم يخلالقول فيها : إما أن

تكون عدماً ، وإما أن تكون وجوداً . فإن كانت علة العدم موجودة ، لم يخل : إما أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم منها استمرار العدم ، حتى لا يتصور / وجود ما قدر عدمه ، كما يستحيل عدم القديم . وإذا وجبت العلة ، وجب معلولها . ثم العدم ليس مما يتصور القيام به ، ولا تتخصص العلة القديمة بعدم ، ويلزم تعليل كل عدم بها ، حتى يستمر العدم جملة ، ولا يحدث معدوم . ٥٠٦

وإن كانت العلة التي وردت ، موجودة حادثة ، استحال ذلك ، لأن الحادث مسبوق بالعدم ، والمعلول لا يتقدم على العلة ، كيف والحادث قد سبقه عدمه ، فيلزم أن يعلل بحادث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

فإذا بطل تقدير علة موجودة لعدم المعدومات ، لم يبق إلا تقدير علة معدومة ، وقد وضح بطلان ذلك بما فيه مقنع . وأيضاً : فإن الانتفاء إذا تحقق من الطرفين ، لم يكن أحدهما أولى بأن يكون علة من الآخر ، وهذا يؤدى إلى خلط الحقائق . ويؤول محصول الكلام إلى ما نذكره الآن ، وهو أن العدم ليس بذات ، فيقال عدمان ، كما يقال ذاتان .

فإذا استحال تثبيت عدمين لاستحالة التميز فى العدم ، فيؤول محصول القول ، فى أن العدم علة فى العدم ، إلى أن العدم إنما كان عدماً ، لأنه عدم . فإذا تقررت هذه الأصول ، وقيل لك بعدها : لمَ لم يسكن الجوهر ؟ قلت : هذا إنباء عن انتفاء ، فلا يعلل .

وإذا قال الملحد : لم لم يخلق الله ؟ كان الجواب كذلك . وكل ما يرجع إلى نفى ، فهو مندرج تحت ما ذكرناه من امتناع التعليل .

ومنه أيضاً قول القائل : لمَ لم يكن العرض قائماً بنفسه ؟ ولم لم يكن الجوهر قائماً بغيره ؟ فطلب التعليل فى جميع هذه الأبواب ، يرجع إلى انتفاء علة النفى .

ومما لا يصح تعليله : صحة كون المعلوم معلوماً ، وذلك أنا لا نسلك فى ذلك

طريقة فى تقدير علة ، إلا بطلت . فإنا لو قلنا : علة صحة كون المعلوم معلوماً ، وجوده ، للزم منه أن لا يعلم إلا الموجود . ولو قلنا : العلة فيه العدم ، لزم أن لا يعلم الموجود . وسنوضح فى أحكام العلوم إن شاء الله ، عز وجل ، أن المعلوم معلوم ، ونرد على منكرى ذلك . فلا نزال نسبر صفات المعلومات ، فلا نتمسك بصفة نروم نصبها علة ، إلا انتقضت علينا . وإن رمنا التعليل بالعدم والوجود جميعاً ، ليندرج تحت المعلومات كلها ، كان ذلك محالا . / فإن صحة كون المعلوم ٥٠٧ معلوماً ، حكم واحد لا تباين فيه ، فيمتنع تعليله بصفات متباينة .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يقول : إن لصحة كون المعلوم معلوما ، علة لم تعثروا عليها ، وقصر سبركم وتقسيمكم عن دركها ؟

قلنا : هذا غير لازم ، وتبطله قسمة بديهة . فإن الذى يقدر الذهول عنه ، لا يخلو : إما أن يكون صفة نفى أو صفة إثبات . فإن كان صفة نفى ، وجب اختصاص الحكم بالمعدومات . وإن كان صفة إثبات ، وجب اختصاص الحكم بالموجودات . وقد أوضحنا بطلان روم التعليل بهما .

وإذا أحطت علماً بهذا الفصل ، فَـقِس عليه فى امتناع التعليل ، كل مايشترك فيه الوجود والعدم . واقطع بمنع تعليله بمثل ما قطعت به فى صحة كون المعلوم معلوماً ، فيمتنع ذلك فى صحة كون المذكور مذكوراً ، والمقدور مقدوراً ، والمراد مراداً . فإن جميع ذلك مما يشترك فيه الوجود والعدم . فأما صحة كون المدرك مدركا ، فلا يشترك فيه الوجود والعدم ، فلا يبطل تعليلها بالطريق التى قدمناها ، وإن بطل ، بطل بغيرها . وسنعقد فيها فصلا من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : هذا الذى ذكرتموه فى صحة تعلق هذه الأوصاف بمتعلقاتها ، فما قولكم فى تعليل نفس تعلقها من غير تعرض للصحة ، حتى إذا قال القائل : لمَ كان المعلوم معلوماً ، والمقدور مقدوراً ، فهل هذا مما يعلل ؟

قلنا : ما ارتضاه القاضى — وهو السديد — أن نفس التعلق لا يعلل ، كما

لا تعلل صحة التعلق . وقد قدمنا من مذهب الأستاذ أبى بكر أن المعلوم فى كونه معلوماً ، معلل . وورد ذلك فى كتابه ، وعظم الأمر فيه ، وذهب إلى أن القاضى لم يتكلم عليه على تحقيق ، وأغفل القسم الصحيح ، وذكر ما عداه . والعجب منه ، وقد ذكر أنه تصفح كتاب القاضى ، ولم يلق فيه الرد على ما ارتضاه . ولو تتبعه متتبع ، لوجده فى أكثر من غرر موضحاً فيقول : كون المعلوم معلوماً ، يستحيل تعليله بصفة ترجع إلى المعلوم . فإنها إن كانت إثباتاً ، انتقضت بكون المعدوم معلوماً . وإن كانت نفياً ، انتقضت بكون الموجود معلوماً .

٥٠٨ فإن قيل : هلا قلتم إن العلة فى كون المعلوم معلوماً / العلم ، وهذا ما ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، وهو باطل من أوجه : منها : أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، على ما سبق إيضاحه . وليس من شرط كون المعلوم معلوماً ، قيام العلم به . والذى يحقق ذلك ، أن المعلول ينتفى أن يكون زائداً على العلة ، إذ لو لم نقل ذلك ، لأفضى إلى تجاهل لا يرتضيه عاقل ، وهو أن يكون العلم علة فى كونه علماً . فهذا ضرب من الهذيان .

فإذا وضح ذلك ، رتبنا عليه مقصدنا ، وقلنا : كون معلوماً ، ليس بحال له زائدة على ذاته ، مع القول بالأحوال ، فما ظنكم والأستاذ من نفاتها ؟ ولو لم يلزم فيه إلا أن يثبت للرب حالا لعلمنا به ، لكان ذلك أكمل وأرفع[1] عن ذلك . فتعلق العلم لا يغير صفة المعلوم ، إذ الشىء قبل أن يعلم على صفته بعد أن يعلم . فإذا لم يثبت المعلوم بكونه معلوماً ، صفة ، إذ لو ثبتت له صفة ليعلم عليها ، ولو ثبتت[2] له صفة أخرى ، لما علم ثانيا . وكذلك القول فى الثالث والرابع . وهذا مفض إلى التسلسل . فثبت أن من علل المعلوم فى كونه معلوماً ، فإنما يعلل ذات العلم فى كونه علماً بالسواد ، بكونه عالماً به . وأقصى تمسك الأستاذ بالتسمية ، وقد سبق فيها قول مقنع .

---

(١) فى الأصل : غير واضحة .

(٢) فى الأصل : ولثبتت

وأقل مايلزمه عليه أن يجعل كل شيء مسمى، علة فى تسميته. فأما كون المدرك مدركا، فمقطوع بامتناع تعليله، والدال عليه كالدال على امتناع التعليل فى كون المعلوم معلوماً. وليس يجرى كون المدرك مدركا مجرى صحة كونه مدركا. فافهموا ذلك ترشدوا

فصـــل

[فى أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلة]

ومما لا يصح تعليله، وقوع الفعل. إذ لوكان وقوع الفعل معلولا، لافتقر إلى علة. ثم لا يخلو القول فى ذلك: إما أن يعلل بذات الفاعل، فيلزم منه أن لا يتقدم الفاعل على فعله، على ما قدمناه فى أحكام العلل، وكذلك إن علل بصفة من صفات ذاته. وإن علل بمعنى سوى ذات الفاعل وصفاته، لم يخل ذلك المعنى: إما أن يكون حادثاً أو قديماً. فلو كان قديما، استحال كونه علة فى حادث لامتناع تقدم العلة على المعلول. ولو كان حادثا، كان فعلا مفتقراً إلى التعليل، فيتسلسل ذلك.

والأستاذ أبو بكر قال: الفعل علة فى كون الفاعل فاعلا، ولا علة للفعل فى كونه فعلا. وأصله يجره / إلى ذلك. فإنه إنما يعول على التسميات فى التعليل. ٥٠٩ وكما أثر — على أصله — الفعل فى تسمية الفاعل، فكذلك كون الفاعل فاعلا ينبغى أن يؤثر فى تسمية الفعل.

فإن قيل: ألستم قلتم إن الفعل يقع بالقدرة، فهلا جعلتم وقوعه معلولا بها؟

قلنا: قد قدمنا فى ذلك ما فيه غنية، لمّا قلنا: إن من حكم العلة أن لا تسبق معلولها، وليس من شرط القدرة أن تقارن مقدورها الواقع بها، إذ لوجب تقدم القدرة المؤثرة فى الأحداث على الحوادث.

فإن قيل : مقدور العبد يقارن قدرته ، فاجعلوا القدرة علة فيه .

قلنا : ليس يقع مقدور العبد بقدرته ، وإنما يقع بقدرة الرب سبحانه وتعالى .

على أنا قد قدمنا فى شرائط العلل أن من شرطها : قيام العلة بمن له الحكم منها. وأوضحنا أن المعلول ، هو الأحوال دون الذوات . وليس يتقرر ذلك فى القدرة والمقدور ، إذ لا مقدور للعباد إلا عرض ، ويستحيل قيام القدرة بالأعراض .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العلة فى حدوث الحادث : تعلق قدرة القديم به ، لا نفس القدرة ، وتعلق القدرة مقارن للمقدور غير متقدم عليه ؟ وهذا باطل لا أصل له ، وذلك أنا — وإن أثبتنا الأحوال — لم نجعل تعلق القدرة بالمقدور حالا زائداً على القدرة . فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور ، أكثر من وجود المقدور بها . وأما أن يتجدد للمقدور وصف وحال لم يكن ، فلا سبيل إليه .

فإن قال قائل : لو قال بما أنكرتموه قائل ، فما الذى يلزمه ؟

قلنا : أول ما يلزمه : نعت صفات الله تعالى بالتغير والتبدل ، عن ما كانت عليه فى الأزل .

فإن قيل : ألستم تصفون الرب بكونه خالقاً فيما لا يزال ، وإن لم تصفوه فى أزله ؟

قلنا : هذا لا يفضى إلى تثبيت صفة زائدة للرب تعالى ، إذ لا نثبت له حالا وصفة بكونه خالقاً ، لم يكن منعوتاً بها فى أزله . ولكن إذا حدث الفعل . ثبتت التسمية حادثة . فلو ثبتت للقدرة حال لم تكن ، فلا بد من أن تكون تلك الحال جائزة الثبوت والانتفاء إما بتأثير محدث ، أو علة . إذ كل وصف ثبت ، وجاز أن يثبت ، فيستحيل ثبوته من غير جعل جاعل ولا إيجاب علة . وإذا لم يكن من ذلك بد ، لم يخل المطالب من أحد أمرين : إما أن يزعم أن الوصف الثابت للقدرة

٥١٠ ثبت / بالجعل ، أو بالعلة . وباطل أن يقال : تثبت صفة للقدرة القديمة بالجعل .

فإن الأحوال المتجددة تتبع الحدوث . فإذا لم يتصور فى الشىء حدوث ، لم يتصور فيه وصف يؤثر فيه الجعل .

ويستحيل تقـدير الجعل فى الحال على حيالها ، إذ الحال لا توصف بكونها مجعولة ، وكيف توصف بذلك ، ولا توصف بكونها شيئاً !! ولكن إذا كانت النفس ذات الأحوال حادثة ، فيقال : حدثت على أحوالها .

وإن زعم المطالب أن الحال المتجددة ، موجبة عن علة موجبة ، فلا يخلو القول فى تلك العلة : إما أن تكون قديمة ، أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم أن يقارنها الحال ولا يستأخر عنها ثبوته . ولو كانت العـلة حادثة ، كان ذلك مستحيلا . فإن الحوادث هى الأفعال ، ويستحيل أن تكون الأفعال عللا موجبة لأوصاف الرب إجماعاً . فإذا بطل كون نفس القدرة علة فى الفعل ، وبطل تقدير حال متجددة للقدرة ، لم يبق لما قالوه من نصب تعلق القدرة علة ، معنى . فإذا وضح ذلك فى المقدور ، وتبين استحالة كون القدرة علة فى وقوع المقدور ، فاطردوا ذلك فى كل صفة تؤثر فى متعلقها ، كالإرادة المقتضية تخصيص المراد ، لا يقال فيها إنها علة فى تخصيص المراد كما قدمناه فى القدرة .

فصل

[فى أن أوصاف الأجناس لا تعلل]

ومما يستحيل تعليله أوصاف الأجناس . فإذا قال القائل : لم كان السواد سواداً والجوهر جوهراً ؟

قيل : ليس ذلك مما يعلل ، فإنا لو عللناه ، بطل كل ما يقدر فيه من سبيل التعليل . إذ لو قلنا : إنما كان سواداً لكونه معلوماً أو موجوداً أو عرضاً أو لوناً ، لبطل جميع ذلك ، ولا نتقض كل طريق مما ذكرناه بما لا يخفى مدركه . وإن قلنا : إنه معلول بكونه متولداً ، كان ذلك تعليل الشىء بنفسه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أنه إنما كان سواداً لوجوده ، ولا يلزم عليه كل وجود ، فإنا خصصنا قولنا بوجود السـواد ، وجعلنا وجوده على الاختصاص علة فى كونه سواداً ؟

قلنا : لو كان وجود السواد علة فى كونه سواداً ، للزم أن يكون كل وجود سواداً . ولا يدفع السؤال تخصيص الوجود بذكر السواد ، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يختلف . ومن لا يسلك هذه / الطريقة ، يبطل عليه القول بالعلل والمعلولات . والذى يحقق ذلك ، أنا استدللنا على ثبوت العلم ، للبارى تعالى ، موجباً لكونه عالماً ، من حيث ثبت كون الواحد منا عالماً موجباً بالعلم . ٥١١

ونحن نعلم قطعاً اختلاف العلمين ، ووقوع حكميهما على تقدير المختلفين . ولكن لما اشترك العلمان فى كونهما علمين ، اطرد سبيل التعليل على ما سبق إيضاحه فى فصل مفرد . فإذا لزم الحكم فى طريق العلل ، بمساواة كون علم الله تعالى علماً ، لكون علمنا علماً ، فلأن يجب الحكم بمساواة وجود السواد لوجود البياض ، وصرف الاختلاف إلى ما بعد الوجود من الصفات ؛ أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

وإن زعم السائل أن وجود السواد عين كونه سواداً ، فقد صرح بنفى الحال . وقد أوضحنا استحالة التعليل ، مع القول بنفى الحال ، فكيف يستقيم ممن ينفى الحال ، الكلام فى تفصيل العلل ، وليس يستقيم له أصلها ؟ فوضح بذلك امتناع تعليل صفات الأجناس .

ومما يتعلق بهذه الجملة تعليل التماثل والاختلاف . وقد قدمنا تفصيل المذهب فيه فى « كتاب التماثل والاختلاف » .

والذى نرتضيه الآن امتناع تعليـل التماثل والاختلاف . وفى ذاك وجهان : أحدهما : أن نمنع كون التماثل حالا زائدة ، على ما ثبت للمثلين من صفات

الأنفس . فإذا امتنع كونه حالا ، امتنع التعليل فيه .

ولو قدرنا التماثل حالا فتعليله ممتنع أيضاً ، وكذلك القول فى الاختلاف . وذلك أنا لو رمنا التعليل ، بطل علينا ما نروم ، وانسدت مسالك العلل . وذلك أنا نقول : إذا زعم المعتزلة أن القديم يخالف الحوادث ، وعلة المخالفة ما اختص به القديم من أخص أوصافه، وأخص أوصاف القديم القدم عند المعتزلة . وإذا راموا تعليل المخالفة بذلك، لزمهم من طرده: أن لا يحكموا باختلاف حادثين أصلا، إذ لم يتخصص أحدهما بالقدم . وتحقق انتفاء ما عللوا به المخالفة ، بين القديم والحادث . وإذا انتفت العلة ، انتفى المعلول .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن الاختلاف حكم واحد لا يتفاوت ، من حيث هو اختلاف . والحكم الذى لا تباين فيه ، يستحيل ثبوته بعللها حكم الاختلاف ، وهذا سبيل المعتزلة ، إذا عللوا التماثل والاختلاف . فإنهم يعللون / مخالفة القديم ٥١٢ للحادث بالقدم ، ويعللون مخالفة السواد للبياض بكونه سواداً ، ومخالفة الجوهر بما ليس من جنسه ، بكونه متحيزاً . والاختلاف حكم واحد لا تباين فيه . وقد عللوه بصفات متباينة .

فإن قالوا : إنما يخالف المخالف لما هو عليه من أخص وصفه ، وهذا المعنى يطرد شاهداً وغائباً ، فلا مخالفة إلا بالأخص . ثم الصفات التى هى الأخص ، تختلف فى أنفسها مع إجتماعها فى كونها أخص ، والمقتضى للاختلاف ما فيها من الاختصاص . قالوا : وهذا نحو قولنا : إن العلم يوجب كون العالم عالماً ، ثم يطرد ذلك فى كل ما جمعه وصف العلم ، وإن اختلفت وتباينت أجناسه . وهذا من أهم أسئلة القوم .

الجواب عن ذلك ، أن نقول : إن الذى ذكرتموه من اجتماع المختلفات فى وصف ، لا ننكره ، وعليه بنينا جملا من كلامنا . ولكن كون العلم علما ، حال ووصف ثابت تجتمع فيه العلوم المختلفة والمتماثلة . وذلك الوجه ، هو الموجب

للحكم ، فكان التعويل عليه ، ولا اكتراث بما عداه . وقد بلغنا الكلام ، في هذا الفصل ، مبلغاً لا مزيد عليه .

وأما ما استروحوا إليه من اجتماع الأخصين في صفة الاختصاص ، فلا محصول له . فإن كون السواد سواداً ، حال . فلو كان كونه أخص حالا ، لأدى ذلك إلى إثبات الحال للحال ، وهذا يفضى إلى جهالة عظيمة .

إذ للقائل أن يقول : لو كان لكون السواد سواداً ، كونه أخص الصفات حال ، لكان حاله لا يخلو من : وصف خصوص ؛ أو عموم . ثم يلزم أن يثبت له حال أيضاً ، ثم كذلك القول في سائر الأحوال .

وعندى : أنى قدمت استقصاء ذلك في كتاب «التماثل والاختلاف» . وإذا بطل أن يكون للحال حال ، خرج من ذلك أنه ليس لكون السواد سواداً بكونه أخص الصفات ، حال . فامتنع على المعتزلة امتناع ما يقع به الاختلاف في صفة الأخص . ووضح أن ذلك ليس من قبيل ما تمثلوا به من اجتماع العلوم المختلفة في حقيقة العلمية .

ولو تعسف متعسف ومنع كون الاختلاف حكما واحداً ، كان ذلك قدحاً منه في الأحوال والعلل والمعلولات . ولو جاز إدعاء / الاختلاف تقديراً في حكم الاختلاف ، لساغ إدعاء الاختلاف من وجه الوجود ، حتى يقال : وجود القديم ، يخالف وجود الحادث ، من حيث الوجود من غير تعرض لصفة سوى الوجود . ولزم مثل ذلك في الصفة الجامعة للعلوم ، والصفة الجامعة للأكوان والألوان ، حتى يقال : العلم بالسواد يخالف العلم بالبياض في كونه علماً ؛ والسواد يخالف البياض في كونه لوناً ، والحركة تخالف السكون في كونهما كوناً . وهذا ما لا سبيل إليه ، اتفاقا من القائلين بالأحوال . فكذلك القول في الاختلاف والتماثل .

٥١٣

وبما يوضح امتناع تعليل التماثل والاختلاف ، على أصول المعتزلة خاصة ،

أنهم منعوا تعليل الواجب من الأحكام ، على ما سنفرد فى ذلك فصلا إن شاء الله . ولذلك نفوا صفات القديم تعالى ، من حيث كانت الأحكام واجبة له . فنقول لهم :

كما يجب للقديم كونه عالماً . فكذلك يجب له كونه مخالفاً لخلقه ، فما لكم عللتم مخالفته مع وجوبها ، وأصلكم أن الواجب لا يعلل ؟ وهذا مما لا مخلص للمعتزلة منه .

ومن أوضح الطرق فى منع تعليل المتماثل ، أن نمنع كون التماثل حالا زائدة على صفات الأجناس ، فنقول [1] : إذا قلنا البياض مماثل للبياض ، فالمعنى بذلك أنهما حادثان ، عرضان ، لونان ، بياضان . ولا نشير بالتماثل إلى صفة زائدة على أوصاف الجنس ، وقد قدمنا امتناع تعليل صفات الأجناس ، بما فيه مقنع . والمعتزلة توافقنا فى منع تعليل صفات الأجناس . وإنما ناقشونا فى تعليل التماثل والاختلاف . وإنما يثبت لهم ذلك إذا أثبتوا أن التماثل والاختلاف ، حالان زائدان على صفات الأجناس . فبطل عليهم تعليل التماثل من كل وجه .

وهذا الذى وضح بتأييد الله ، يهد أصعب أركان المعتزلة فى نفى الصفات . فإن من أعظم شبههم أن قالوا : لو أثبتنا للرب صفة قديمة ، لكانت مشاركة لذاته فى أخص وصفها ، والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى سائر الصفات .

وقد أوضحنا امتناع تعليل المثلين أصلا ، وسددنا بذلك هذا الباب عليهم .

وهذه جمل كافية فى قسم / واحد من الأقسام الثلاثة التى قدمناها فى صدر الكتاب . وقد وضح فى هذا القسم مالا يعلل . وانطوى على الطرق التى يتوصل بها إلى معرفة فساد العلل . ولا يخفى على من أحاط بما قدمناه علماً ، اعتبار غيره به . ٥١٤

ويلتحق بهذا القسم : امتناع تعليل تضاد المتضادين . والطريق فيه كالطريق

(١) فى الاصل : ونقول

فى التماثل ، وفيه وجه آخر ، وهو أن التضاد ليس يرجع إلى ثبوت حكم وتقدر حال ، وإنما يعبر به عن استحالة اجتماع . وذلك يرجع إلى النفى المحض ، وقد قدمنا فى منع تعليل النفى ما فيه مقنع .

ومما يلتحق بالقسم الأول تعليل الغيرين . والإحاطة بما سبق ترشد إليه . ويلتحق به أيضاً امتناع تعليل كون العلة علة . فإن قائلا لو قال : لم كان العلم علة ؟ قيل : كونه موجباً من صفات جنسه ، وصفات الأجناس لا تعلل .

ويتضح ذلك بأنه لو علل كون العلة علة ، لتسلسل القول . فإنه لو قدر لذلك علة ، للزم مثل ذلك فى الرتبة الثانية والثالثة . وذكر القاضى ، فيما لا يعلل ، كون المأمور مأموراً ، وكون المنهى منهياً ، وهذا نحو امتناع تعليل كون المقدور مقدوراً ، وكون المعلوم معلوماً . وإن أردتم حصر القول فيما لا يعلل ، فسبيل إيجاد اللفظ فى ذلك أن نقول : ما يمتنع تعليله : أبواب كل ما يشترك فيه الوجود والعلوم ؛ كالمعلوم والمقدور ، ومنه العدم والانتفاء ، ومنه صفات الأجناس ومنه كل صفة لا تنفرد ذات واحدة بالاتصاف بها كالتماثل والاختلاف ، والتغاير والتضاد . فهذه الألفاظ تحصر ما يمتنع فيه التعليل .

فصل

[فى الأحكام التى تعلل]

وأما القسم الثانى من الباب ، فهو[1] ما يعلل . وحصر القول فى الأحكام المعللة أن نقول : كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسها ، عن معنى قام بها ، فهو معلل . ويندرج تحت ذلك : كون العالم عالما ، وكون القادر قادراً، إلى غير ذلك . وإن حكمنا بأن جملة الأعراض توجب أحوالا لمحالها ، فيطرد ذلك فى جملتها ، وهذا هو الصحيح .

---

(١) فى الأصل : وهو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصل

[فى أن الوجوب لا يمتنع تعليله]

أجمع أهل الحق على أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله / لوجوبه ، كما ٥١٥ أن الجائز لا يجب تعليله لجوازه . فلا يدل وجوب ولا جواز على تعليل ولا على منع تعليل ؛ وإنما المنع عند أهل الحق : الأدله المفضية إلى تجويز التعليل ، أو منعه .

واتفقت المعتزلة على أن الواجب لا يعلل . ومن هذا الأصل ، قالوا : كون القديم تعالى ، عالماً ، لما كان واجباً ، لم يكن معللا . وكونه مريداً ، لما لم يكن واجباً عندهم ، كان معللا بإرادة حادثة . وأما كون القديم متكلماً ، فمن صفات الأفعال عند المعتزلة بمنزلة الخالق والرازق ، وصفات الأفعال لا تعلل . ثم طردوا ذلك شاهداً ، وقالوا : المتكلم منا من فعل الكلام . وسنستقصى ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى . فمحصول كلام المعتزلة : أن الواجب من الأحكام لا يعلل ، والجائز من الأحكام معلل .

فأول ما نفاتحهم به ، أن نقول : لم زعمتم أن الواجب من الأحكام لا يعلل ؟ وبم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب معلل بعلة واجبة ، والحكم الجائز معلل بعلة جائزة ؟

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعليل الواجب ؛ أن الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار إلى العلة ، وإنما الجائز هو الذى يقال فيه : يجوز أن يثبت ، وأن لا يثبت . فإذا تحقق مع تجويز انتفائه بدلا من ثبوته ، فلا بد من مقتض يقتضى ذلك ، إما اختيار مختار ؛ وإما علة موجبة .

قالوا : والذى يحقق ذلك ، أن الذى يتعلق بغيره مقسم : فمنه ما يتعلق به اختراعاً ، نحو تعلق الحادث بالمحدث ؛ ومنه ما يتعلق به إيجاباً ، نحو تعلق

المعلول بالعلة . ثم نعلم أن الوجود المفتقر إلى الموجد ، هو الموجود الجائز دون الواجب ، فكذلك يجب أن نفرق بين الحكم الجائز بطلب علته ، وبين الحكم الواجب . وأكدوا هذا بأن قالوا : لما وجب كون الجوهر جوهراً ، وكون السواد سواداً ، استحال تعليل ذلك . فهذه عمدة القوم .

فيقال لهم : كل ما ذكرتموه ، دعاوى . فأما الذى صدرتم به كلامكم من أن الواجب يستقل بوجوبه ، فهو غير ما تنازعنا فيه . فبم تنكرون على من يقول : الواجب من الأحكام ، إنما وجب بوجوب علته ؟

٥١٦ فإن قالوا : قد استشهدنا فى ذلك بالوجود ، حيث أوضحنا أن الواجب / منه لا يفتقر إلى مقتض ، والجائز منه يفتقر .

قلنا : أنتم منازعون فى ذلك أيضاً ، فإنا لا نمنع وجوداً واجباً متعلقاً بموجد على وجوب ، كما لا نمنع ذلك فى الحكم الواجب .

فإن قالوا : بم عرفتم إذاً غنى الله عن موجد ؟

قلنا : هذا الآن تعد منكم لحد النظر ، فإنا بعد ما صددناكم عن مرامكم ، ليس لكم البحث عما نعتقده ، وإنما عليكم إقامة الدليل فى الفرع والأصل . ثم لو خضنا فى ذلك مسامحين ، قلنا : عرفنا غنى الرب عن فاعل ، من حيث عرفنا قدمه ، وانتفاء الأولية عنه . ولو كان فعلا ، لكان مبتدأ الوجود ، وفاعله سابق له . فهذا يغنى فى إيضاح ما طلبوا من الاعتصام بالوجوب والجواز . وأما الذى تمسكوا به من امتناع تعليل السواد ، فى كونه سواداً ، فالحكم صحيح ، وإسناد الحكم بامتناع التعليل فيما ادعوه من الوجوب ، متنازع فيه . فعليهم إقامة الدلالة على أن صفات الأجناس إنما امتنع تعليلها لوجوبها . ولا يجدون إلى ذلك سبيلا .

ثم كيف يستتب لهم ذلك ، وصفات الأجناس على مذهب أهل الحق بمثابة الحدوث ، والمقتضى لإثباتها القدرة ، وليس يتحقق فيها الوجوب .

وإنما بنت المعتزلة ادعاء الوجوب فيها على فاسد أصلهم ، إذ زعموا أن صفات

الأجناس تتحقق فى الوجود والعدم . وقد سبق الرد عليهم فى ذلك .

فإن قالوا : الوجوب يتحقق على قضية أصلكم أيضاً فى صفات الأجناس ، فإنه إذا قدر وجود السواد ، فيجب — مع تقدير وجوده — كونه سواداً .

قلنا : هذا تلبيس منكم . ولا فرق على أصلنا بين أن يقول القائل : يجب مع وجود السواد ، كونه سواداً ؛ وبين أن يقول : يجب مع كون السواد سواداً ، وجوده . ثم لا يلزم الحكم بوجوب الوجود ، وإن لازم كون السواد سواداً ، فكذلك لا يجب ذلك فى كون السواد سواداً .

ثم لو ساعدناهم جدلا فى الحكم بوجوب صفات الأجناس ، فنقول : لم زعمتم أن المانع من تعليلها ، وجوبها ؟ وبم تنكرون على من يقول : إنما امتنع ذلك لوجه آخر ؟ فإن قالوا : فلا وجه لمنع تعليلها إلا الوجوب .

قلنا : هذه دعوى منكم ، فلم قلتموه ؟

فإن قالوا : لسنا نعرف وجها سواه / . ٥١٧

قلنا : عدم معرفتكم لا ينتصب دليلا . وإن طالبونا بإظهار وجه آخر ، لم يلزمنا ذلك فى حكم النظر . فقد وضح ميز حيلهم واضطراب كلامهم .

فإن قالوا : الدليل على أن الواجب لا يعلل ، أن الجائز يعلل ، فلما كان الجائز معللا ، وما دل على تعليله إلا جوازه ، إذ لا طريق يوصلنا إلى تعليل كون المتحرك متحركا بالحركة ؛ إلا أنا نعلم أنه يجوز أن يتحرك ، ويجوز أن يسكن بدلا من التحرك . فإذا تخصص بأحد الحكمين ، لم يكن ذلك إلا لمقتض . ثم يبين بطريق السبر أنه علة وأن الحكم معلول بها . فإذا استبان طريق العلل [و] جواز أحكامها ، فإذا عللت من حيث جازت ، ينبغى أن لا يعلل الواجب ، من حيث وجب .

قلنا : هذا الذى عولتم عليه ، باطل من أوجه : أقربها : أن ما ذكرتموه من

اعتبار الجواز فيما يعلل ، ليس يطرد ذلك لكم . فإنكم أثبتم جملة الأحكام الجائزة ، ولم تعللوها ؛ منها وجود الحوادث ، إذ الجوهر فى عدمه جوهر ، وهو غير متصف بالوجود ، ثم يتصف بالوجود من غير علة تقتضى ذلك .

فإن قالوا : تعلق الوجود بالفاعل ، والغرض مما قلناه تعلق الحكم الجائز لمقتض ، سواء كان فاعلا أو علة .

قلنا : هذا تصريح بإبطال طرق العلة ، وتسبب إلى إفساد سبيل إثبات الأعراض ، ولا يثبت حدث العالم إلا بإثباتها ، ولا يثبت الدليل على المحدث ، إلا بعد ثبوت الحدث. ففى تعليق ما قلتموه بالفاعل ، نفى الفاعل .

وبيان ذلك : أنكم إذا جوزتم أن تثبتوا الاتصاف بالوجود ، مع تقدم كون الذات ذاتاً ، ثم زعمتم أن الوجود الجائز يتجدد من غير استناد إلى عرض ، فبم تنكرون على من يقول : إن المتحرك اتصف بكونه متحركاً ، لفاعل من غير إثبات حركة ؟ وهذا يحسم إثبات الأعراض ، وقد سبق ذلك فى صدر الكتاب .

وما ذكروه من اعتبار الجواز فى التعليل ، يبطل عليهم أيضاً بكون المدرك مدركاً ، فإنه جائز غير معلل عندهم . وكذلك كون الشاك شاكاً ، وكون الميت ميتاً ، إلى غير ذلك مما ناقضوا فيه ، فأثبتوا أحكاماً جائزة ، غير مستندة إلى علل .

ثم نقول لهم : لو سلم لكم ما ادعيتموه من تعليل الجائز من الأحكام ، فلم قلتم : إذا علل الجائز ، امتنع تعليل الواجب ؟ وهل هو إلا تمسك بعكس الأدلة ؟ !

٥١٨ وليس من / شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين . إذ لو شرط فيها ذلك ، لدل عدم الإتقان على جهل الفاعل ، كما دل الإتقان على علمه . ولدل عدم العالم على عدم المحدث ، كما دل حدوثه على وجوده ، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه . وإنما يشترط الانعكاس فى العلل العقلية والحقائق . وجواز الحكم ليس بعلة عند الخصم ،

وإنما هو دليل على التعليل . ثم العجب منهم ، حيث نقضوا طرد الدلالة ، فأثبتوا أحكاماً جائزة غير معللة ، وطالبوا بعكسها .

ومما يوضح بطلان ما قالوه في جميع ما قدموه : أنهم أعطونا وجوب الطرد في الشرط ، ولم يفصلوا بين الجائز من الأحكام ، وبين الواجب . فإذا جاز الحكم بمساواة الواجب للجائز في كون كل واحد منهما مشروطاً ، ولم يوجب وجوب الواجب استقلاله دون الشروط ، فهلاّ وجب سلوك هذا المسلك في العلة ، وهي أولى بذلك من الشرط ؟ فإن العلة يشترط فيها الإطراد والانعكاس ، ولا يشترط في الشرط ذلك ، على ما سنوضحه.

وما قالوه يبطـل عليهم بالتماثل والاختلاف ؛ فإنهم اتفقوا على تعليلهما ، وجعلوا ذلك إحدى الذرائع إلى نفي الصفات . ثم العلم بوجوب تماثل المتماثلان ، واختلاف المختلفان ، فهذا نقض منهم لما عولوا عليه .

وقد قال أبو هاشم ومتبعوه : إنما يتحيز الجوهر في الوجود ، لوصف هو في نفسه عليه ، يوجب له التحيز ، وكذلك قولهم في حمل الجوهر الأعراض . ثم زعموا أن تلك الصفة التي توجب كون الجوهر متحيزاً ، حاملا الأعراض ، لا تعلل . فقـد صرحوا بتقسيم الواجب ، إلى ما يعلل ، وإلى ما لا يعلل . فزعموا أن صفات الأجناس لا تعلل لوجوبها ، والتحيز وحمـل الأعراض يعللان ، وإن كانا يجبان في الوجود . وقد علل أبو هاشم كون القديم تعالى عالماً ، وقال : إنما كان عالماً ، لحال هو في نفسه عليه هو أخص وصفه ، وهو الذي أوجب له كونه حياً عالماً قادراً . فقد صرح بأن كون القديم حياً قادراً عالماً ، معلل بحال . ثم زعموا أن تلك الحال — التي هي الأخص — لا تعلل . فهذا وافق أهل الحق في تعليل الحكم الواجب ، بيد أنه علله بحال ، ونحن عللناه / بصفة ثابتة موجودة . فقد بان اضطرابهم وخبطهم في الامتناع عن تعليل الواجب .

٥١٩

ومن أوضح ما استدل به أئمتنا في تعليل الواجب ، أن قالوا : إذا اتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فقد زعمتم أن هذا الحكم معلل بعلة . فلا تخلون : إما أن

تقولون : إنما يعلل هذا الحكم لثبوته من غير تعرض لوجوب أو جواز ، فيلزم تعليله فى حق القـــديم . وإن قلتم : إنه إنما يعلل لجوازه ، بطل عليكم ذلك من أوجه : أحدها : ما قدمناه من إثبات جمل من الجائزات التى لا تعلل . ومما يبطل هذا القسم أيضاً : أن الجواز إذا حقق فى مقصد المتكلمين ، فيؤول معناه إلى تجويز النفى وتقديره . فكأنكم تقولون : إنما أوجب العلم كون الواحد منا عالماً ، لأنه يجوز أن لا يعلم ، وتجويز ضد العلم ، يستحيل أن يكون مقتضياً لثبوت العلم على أنه نفى مجرد . وقد ذكرنا أن النفى لا أثر له علة ولا معلولا .

فإن قالوا : يجوز أن يكون النفى شرطاً ، فكأنا نشترط فى التعليل ما قلناه .

قلنا : هذا قدح فى أصل متفق عليه ، وذلك لأن أرباب التحصيل أجمعوا على أن العلة فى إيجابها يستحيل أن تفتقر إلى شرط . وقد سبق إيضاح ذلك . ولو جاز تقدير شرط عليه إيجاب العلة الحكم ، لوجب أن يقال : إنما [أ] وجب العلم كون محله عالماً ، إذا ثبت صحة معنى هو شرط فى إيجابه ، ثم يجر ذلك إلى ثبوت العلم غير موجب لكون محله عالماً ، من حيث لم يوجد شرط الإيجاب .

ومما نستدل به فى الرد عليهم ، أن نقول : إذا منعتم تعليل الواجب من الأحكام ، لم يستقم لكم إقامة الدلالة على استحالة كون القديم سبحانه وتعالى جوهراً . ويتبين ذلك عند توجيه الطلبة عليهم ، فنقول لهم : ما الدليل على استحالة كون القديم تعالى جوهراً ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه لو كان جوهراً ، موجوداً ، لكان متحيزاً مختصاً ببعض الجهات ، وإذا اختص ببعضها ، افتقر إلى كون يخصصه ، ثم ذلك الكون حادث فيلزم منه قبوله للحوادث .

فيقال لهم : لا تستقيم لكم هذه الدلالة من أوجه سبقت . ومقصدنا الآن ذكر واحد منها ، وذلك أنكم قلتم : الواجب من الأحكام لا يعلل ، فبم تنكرون على / من يزعم أنه تعالى يختص بما قلتموه ، ويجب له ذلك الحكم لذاته لا لعلة ، فيضطركم ذلك إلى نفى الكون ، الذى بتقدير إثباته توصلتم إلى نفى كونه جوهراً . ٥٢٠

ولو ساغ أن تفصلوا بين الشاهد والغائب ، وتحكموا بأن كون الواحد منا عالماً معلول لعلة ، وهذا الحكم لا يعلل غائباً ، فيلزمكم مثل ذلك فى الكون . وهذا ما لا مهرب منه . وقد قدمنا استقصاء القول فى ذلك عند نفينا الجهات عن ذات القديم سبحانه وتعالى .

ولا يستقيم لهم أيضاً نصب الدلالة على أن القديم ليس بعرض ، فإن المعول فى إثبات استحالة ذلك ، على أنه كان عرضا ، لاستحال أن يقبض المعانى . وهذا يفضى إلى خروجه عن الاتصاف بكونه حيا عالما قادراً . وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، مع صرفهم الصفات إلى النفس . ولا بعد فى أن تثبت للعرض صفات نفسية ، وإنما الاستحالة فى قيام المعانى به .

ولو راموا سلوك مسلك آخر فى إثبات استحالة كون القديم تعالى عرضا ، لم يجدوا إليه سبيلا . وقد قدمنا لهم شبها يحاولون بها إثبات مرامهم ؛ وقدحنا فى جميعها ، وبيّنّا اضطرابها على أصولهم عند ذكرنا استحالة كون القديم عرضا ، وبيّنّا أن ذلك لا يستقيم إلا على أصول أهل الحق ، وتتبعنا كل طريقة تشبث بها المعتزلة بالنقض والرفض .

ومما يقوى التمسك به ما ذكرناه فى خلل الكلام من استواء الحكمين شاهداً وغائبا ، فى قضية الشرط ، ولو أوجب(1) الجمع فى حكم الشرط ؛ فالجمع فى حكم العلة أولى .

ومن النكت التى تمسك [بها] الأستاذ أبو إسحق فى « الجامع » أن قال : لو كان الواجب غير معلل ، لوجب أن يقال : إذا اتصف الواحد منا بكونه عالما ، فلا يثبت له علم . فإن الحكم مع ثبوته ، يستحيل تقدير انتفائه ، فيجب أن يلتحق ذلك بالواجب من هذا الوجه . وهذا يعضده أصل من قواعد المعتزلة ،

---

(1) فى الأصل : ولأوجب .

وبه يتم المقصود . وذلك أنهم قالوا : الحادث أول حال حدوثه ليس بمقدور ولا متعلق للقدرة . ثم استرواحهم فى ذلك إلى أن أثر القدرة إنما يطلب الوجود ، وقد تحقق الوجود فى الحالة الأولى ، فلا حاجة إلى تقدير مؤثر مع وقوع / الأثر ، ٥٢١ فهلاّ قالوا : لا حاجة إلى العلة ، مع وقوع المعلول ، والعلة تتقدم على معلولها بزمن فإذا تحقق معلولها ، لم تتعلق العلة به إيجاباً ؟

والذى يقرب ذلك على أصلهم أنهم جعلوا السبب المولد علة فى المسبب المتولد ، مع تقدم السبب على المسبب ، وهذا ما لا مطمع لهم فى الخلاص منه .

فهذه طرق مقنعة فى إيضاح تعليل الواجب من الأحكام ، والرد على منكريه . ونحن الآن نخوض فى القسم الثالث ونذكر ما تردد فيه المحصلون فى أحكام العلل . فأما القسم الثالث فنذكر فيه ما اختلف فيه المحققون . فسلك بعضهم طريق التعليل ، وسلك آخرون طريقاً غيرها .

فصل

[القول فى الشرط والمصحح وما يتعلق بهما]

أول ما نبدأ به : القول فى الشرط والمصحح ، وما يتعلق بهما .

اعلموا أن الشرط إذا أطلق ، فالمراد به[1] فى أغراض المتكلمين ما لا يوجب ثبوت مشروطه ، ولكن يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذى انتصب شرطاً . وسبيلنا أن نذكر مثالا ، ثم نحرر بعده قولا ، فنقول : الحياة شرط فى ثبوت العلم ، فلا يتحقق العلم دونها . وهى ليست بموجبة للعلم ، إذ قد تصح الحياة دون العلم ، وإن لم يصح العلم دون الحياة . فكانت الحياة شرطا فى العلم من حيث امتنع العلم دونها ، ولم يمتنع تصورها مع انتفاء العلم . وهذا على خلاف العلة ، فإن العلة والمعلول ، مرتبطان ويتلازمان ، فلا يتقرر ثبوت أحدهما دون الثانى ، والمشروط

---

(١) فى الأصل : فلما المراد به .

يرتبط بالشرط ، من حيث لا يتحقق دونه . ولا يرتبط الشرط بالمشروط ، من حيث يتصور الشرط دون المشروط .

وتحرير العبارة فى ذلك أن نقول : الشرط ما افتقر إليه المشروط ، ولم يتضمن بتحققه إيجابه . وبهذا يتميز عما ليس بشرط ، وينفصل عن العلل الموجبة .

ثم اختلف المتكلمون : فذهب جمهورهم إلى أن الحياة شرط فى العلم ، وأنكروا أن يكون الحى شرطاً ، إلا أن يعنى بذلك نفس الحياة .

وذهبت المعتزلة إلى أن الشرط : كون الحى حياً . وراموا بذلك طرد الشاهد شاهداً وغائباً . إذ كون القديم تعالى عالماً ، مشروطاً عندهم بكونه حياً . فقالوا لذلك : إنما الشرط كون / الحى حياً شاهداً . ٥١٢

والعجب منهم ، كيف شغفوا برعاية الموازنة فى الشرط ، حتى لم يثبتوا شرطاً غائباً ، إلا على الوجه الذى أثبتوه شاهداً ، وسمحت نفوسهم بأن لا يطردوا العلل ، وهم على مذاهب الكافة ألزم لمعلولاتها من الشرط . ولذلك تحقق الارتباط بين العلة والمعلول من الطرفين ، ولم يتحقق ذلك فى الشرط والمشروط إلا من أحدهما .

قال القاضى : إذا نفينا الحال ، فالشرط هو الحيـــاة . وإذا قلنا بالحال ، فلو سئلنا عما هو شرط فى ثبوت العلم ، لم يبعد أن نقول : الشرط فى ثبوت العلم الحياة وكون الحى حياً . إذ ليس أحدهما بأن يكون شرطاً ، أولى من الثانى . و[أ] ما حـــد الشرط : ما قدمناه ، وهو أن يمتنع ثبوت الشىء ، حتى يتحقق غيره .

قال : ونحن وإن أحلنا كون الحال علة ، فلسنا نحيل كونه شرطا ، وذلك لأن العلة توجب ، فجاز أن يتخصص ذلك بما هو ذات فى الشرط ليس بموجب لمشروطه . فلم يبعد كون الحال شرطا .

فإن قال قائل : الحياة بمجردها لا يتحقق معها العلم ، حتى ينتفى أضداد العلم من

الغفلة والجهل وغيرهما من الأضداد ، فقد افتقر العلم مع الحياة إلى انتفاء الأضداد ، فهلا جعلتم انتفاء الأضداد شرطا أيضا ؟

على أنكم إذا لم تنكروا كون الحال شرطا ، فلا تستبعدوا كون العدم شرطا . وقد اضطرب الأصحاب فى التقصى عن هذا السؤال . فصار معظمهم إلى أن العدم لا يكون شرطا ، ولكن الحياة عند عدم الأضداد شرط . قالوا : ولا نسلك بالشرط مسلك العلل . فإنه ليس بموجب المشروط ، حتى يراعى فيه ما يراعى فى العلل ، ولكن الشرط صفة إثبات ، فخصصناه بثابت موجود .

قال القاضى : الذى عندى أنه لا يمتنع تقدير العدم شرطا ، إذ الشرط ما تحقق الافتقار إليه ، وهو غير موجب عدما كان أو وجوداً ، ثبوتا أو انتفاء . فمهما أعطانا الخصم افتقار العلم إلى انتفاء الأضداد على حسب افتقاره إلى ثبوت الحياة ، ولا معنى فى كون الحياة شرطا فى العلم إلا افتقار العلم إليها ؛ فقد استويا إذاً ، وآل التناكر إلى عبارة . ولو رددنا الأمر إلى العبارة ، فليس يستنكر فى إطلاق العبارة تسمية العدم شرطا ، كما لا ننكر تسمية الوجود شرطا .

٥٢٣ فإن قال قائل : أيجوز أن / يكون للشىء الواحد شروط ؟

قلنا : لا ننكر ذلك ، بل نوجب القول به . وليس كالعلل ، إذ العلة لا يسوغ فيها التركيب كما سبق تقريره . وذلك لأن العلة مؤثرة موجبة . فلو لم تؤثر الصفة وحدها ، لم تؤثر مع غيرها . والشرائط ليست بمؤثرة ، فلم يمتنع فيها التركيب . فإن قيل : وإذا قلتم ذلك ، فاجعلوا وجود المحل شرطا فى العلم به .

قلنا : هكذا نقول فى الجملة فيه أن كل ما افتقر الحكم إليه ، وليس موجبا عنه ، فهو شرط فى الحكم تعدد أو اتحد ، عدما كان أو وجوداً . ثم عبر المحصلون عن الشرط بكونه مصححا ، فقالوا تارة : الحياة شرط فى العلم ، وقالوا أخرى : الحياة مصححة للعلم . [و] كما لا نستبعد أشياء شرطا لشىء واحد ، فلا نستبعد أن يؤثر الشىء الواحد فى تصحيح أشياء ، وإن كنا أحلنا ذلك كله فى العلل . فإنه كما

يستحيل وجوب حكم بعلل ، فكذلك يستحيل إيجاب العلة الواحـدة جملا من الأحكام الجائزة على تفصيل طويل قدمناه . فالحياة إذاً شرط فى العلم والإرادة والقدرة وأضدادها الخاصة ، وكل وصف لا يتصف به إلا الحى . وكذلك وجود المحل يصحح قيام أجناس الأعراض به .

قال القاضى ، رضى الله عنه : لو قال لى قائل : هل تسمى الحياة بإطلاقها شرطا أم لا تسميها ؟ فإن سميتها شرطا ، لزمك تحقيق تجويز العلم عند تجرد الحياة . فإن الشىء إذا وجد شرطه ، لم يبعد تحققه ، ولزم القول بصحته . فيجب من طرد ذلك تجويز العلم مع أضداده . وإن أنت لم تسم الحياة شرطا ، فقد بطل ما تطلقه من افتقار الشىء إلى شروط .

قال القاضى : أقول فى جواز هذا ، أنه يناقش فى عبارة ، إذ مقصدنا أن نبين تجويز افتقار الشىء الواحد إلى معلومات . وهذا المعنى متقرر لا خفاء به . وإن طولبنا بعد ذلك بتسمية كل واحد شرطا ، كان لنا أن نسمى الجميع شرطا واحداً ، وكان لنا أن نسمى كل واحد شرطا . وإذا آل الأمر إلى التسميات ، فالأمر سهل ، كيف ، وقد نطق بقريب مما أطلقناه موجب الشرع . فإن أرباب الشرائع سمّوا الطهارة شرطاً للصلاة ، مع العلم بأن الصلاة لا تصح بمجردها ، أعنى الطهارة / ، حتى تنضم إليها شرائط أخر . ٥٢٤

فصل

[هل العرض شرط فى وجود الجوهر]

فإن قال قائل : ألستم جعلتم المحل شرطا فى وجود الأعراض ؟

قلنا : أجل . هذا ما أطلقه المحققون .

فإن قيل : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون المحل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض ، فاجعلوا العرض شرطا فى الجوهر ، كما

جعلتم الجوهر شرطا فى العرض ، إذ كل واحد منهما يفتقر إلى الثانى .

وقد رام بعض الأصحاب انفصالا من ذلك ، فقال : ما من عرض إلا وهو يفتقر إلى الجوهر ، وإن لم يفتقر إلى معين من الجواهر ، فهو مفتقر إلى جنس الجوهر ، والجواهر لا تفتقر إلى جنس من الأعراض . إذ ما من جنس يشار إليه ، إلا والجوهر غير مفتقر إليه .

ولا يبطل ذلك بأن يقول السائل : ما من جوهر إلا والعرض غير مفتقر إليه ، بأن يقدر فى غيره بدلا عنه . وذلك لأن الغير المقدر ، بدلا من جنس ما قدر الاستغناء عنه . والذى تقدر استغناء الجوهر عنه من الأعراض ، يجوز أن لا يكون من جنس ما قام بالجوهر . فإن الجواهر جنس واحد ، والأعراض تشتمل على المختلفات .

قال القاضى : وهذا الذى راموه صحيح فى أعراضهم ، ولكن لو قال : إن من شرط وجود الجوهر قيام قبيل من الأعراض به ، لم يكن مبعداً فى مجارى الشروط ، إذ لا معول فيها على التجانس والاختلاف ، والأصح هذا الذى ذكره القاضى .

فإن قال قائل : هذا يؤدى إلى إثبات شيئين كل واحد منهما شرط فى الثانى ، وقد امتنع السلف من ذلك ، وشحنوا مصنفاتهم باستحالة كون الشىء شرطاً فيما هو شرط فيه . والذى ذكره القاضى يفضى إلى ذلك .

قلنا : هذا غلط ، وذهول عن مراد المشايخ . فلا استنكار فى ثبوت شيئين مقترنين كل واحد منهما شرط فى الثانى ، على معنى أن يفتقر وجود كل واحد منهما إلى الثانى . وإنما الذى أنكره المحققون تقدير شيئين مترادفين متعاقبين ، وكل واحد مشروط بتقدم صاحبه . فهذا هو المستحيل المدرك بطلانه ضرورة .

٥٢٥ وقد مثل الأئمة ذلك بمثال فقالوا : لو قال القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما /

حتى أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً حتى أعطيك قبله درهما ، فلا يصح على قضية الشرط ، واحد منهما . وبمثله لو قال لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا مع دينار ، ولا أعطيك ديناراً إلا مع درهم ، فلا امتناع فى ذلك ، ويصح أن يعطيهما إياه معاً على حسب الشرط .

فصل

[فى أن الشرط علة فى تصحيح الحكم وشرط فى تحققه]

قال القاضى : إذا تبين الشرط ، ووضح أن الشرط لا يوجب المشروط ، ولكن يتضمن تصحيحه ، فلا يكون الشرط إذاً علة فى المشروط . وهل يكون علة فى تصحيح الحكم حتى يقال : إن الحياة ، وإن لم تكن علة فى العلم ، فهى علة فى صحته . وإنما جلبنا كل ما قدمناه من الكلام للخوض فى هذا الفصل ، وإلا فلا تعلق للشرائط بالعلل ونحن فى أقسام العلل .

وقد ردد القاضى قوله فى كتبه . والذى اختاره ها هنا أن الشرط علة فى تصحيح الحكم ، وشرط فى تحققه ووقوعه . فمن وجه كونه شرطاً ، لم يوجب مشروطه . ومن وجه كونه علة ، يوجب معلوله . فهو علة فى الصحة موجب لها ، وليس بشرط فى الصحة ، وهو شرط فى تحقق ما نحكم بصحته ، وليس بعلة فى التحقق والوقوع . فهذا مساق كلامه . وعلى ذلك ، بنى شيخنا جواز الرؤية لما قال : إذا جاز رؤية بعض الحوادث ، فصحة الرؤية حكم لا بد فيه من تقدير موجب . ثم استوجب جملة الأقسام التى يقدر ، موجبة لتصحيح الرؤية ، وأثبت بطلان جميعها إلا الوجود . وعوّل فى ذلك على تعليل صحة الرؤية .

وقد وافق المعتزلة شيخنا فى أن ذلك مما يعلل . وإنما أنكروا تعليله بالوجود . قال القاضى : لو طالبنا مطالب بإقامة الدلالة على أن صحة الرؤية من الأحكام المعللة ، كان سبيلنا فى ذلك أن نقول : كل حكم لو علل ، لم يبطل تعليله ، واطرد

وانعكس وسلم عن القوادح فيه ، فينبغى أن يعلل بكون العالم عالماً . ولا استحالة فى صحة الرؤية بالوجود .

فإن قيل : قد عللتم الحكم بما ليس بمعنى ، وقد ذكرتم أن العلل ، معانى لا تقوم بأنفسها .

قلنا : إذا سلكنا هذه الطريقة ، لم نقطع بانحصار العلل فى المعانى ، بل نعلل بكل ما / لا يستحيل التعليل به . وإنما شرطنا قيام المعنى الذى هو علة بما له الحكم ، لتثبت العلة على وجه من الاختصاص . والوجود لما يصح أن يرى ، ألزم من المعنى القائم به . وهذا ما ذكره القاضى ، أوردنا لبابه وتركنا إطنابه . **٥٢٦**

والذى يصح عندى : منع تعليل الصحة ، إذ فى القول بتعليلها ، هدم أصول العلل من أوجه ، نحن نوضحها :

منها أنا إن قدرنا الحياة مصححة موجبة للصحة ، كان ذلك محالا . إذ الحياة لا تستقل بالتصحيح ، حتى يقدر معها المحل ، وانتفاء الأضداد إلى غير ذلك مما سبق . فيلزم من ذلك تركب العلة .

وأعظم من ذلك أنا جعلنا النفى من الشرائط . وقد أبطلنا كون النفى علة موجبة أو مؤثرة فى الإيجاب . والذى يوضح ذلك أيضاً أن الصحة ليست بحكم وحال ، وإنما هى إشارة إلى أنه لا يستحيل . فهذا ما يعقل من الصحة ، وإنما المعلل حال باتفاق من المحققين . وقد أوضحنا فى غير موضع أن من نفى الأحوال ، فلا يستقيم له التعليل أصلا . وهذا مما صدّر به القاضى الكتاب ، فكيف يرتضى ما أبيناه أولا !

وإن لم يكن من تعليل الصحة بدّ ، فأقرب الأشياء إلى التعليل صحة الرؤية ، إذ لا يتجه فيه من السؤال ، ما يتجه فى تصحيح الحياة للعلم . وذلك أن صحة العلم لا تستقل بمجرد الحياة ، وصحة الرؤية تستقل بمجرد الوجود ، وإنما يتوجه

السؤال الأخير ، وذلك أن قائلا لو قال : صحة الرؤية إشارة إلى نفى ، والنفى لا يعلل . وهذا مما نستخير الله فيه .

على أنه لو قيل : صحة الرؤية حال ، لم يبعد . وقد يشير إليه القاضى فى خلل الكلام . والذى ذكره السائل من رجوع الصحة إلى النفى ، فيه نظر . وذلك أنه نفى النفى ، ونفى النفى إثبات . فإنا بالصحة ننفى الاستحالة ، والاستحالة عبارة منبئة عن لزوم الانتفاء . فالصحة رجعت إلى صفة إذاً . فهذا أقصى ما يمكن فى هذا الفصل .

فصل

[هل يصح تعليل قبول الجوهر الأعراض]

ومما اختلف فيه جواب أهل الحق فى تعليله ، وترك تعليله : قبول الجواهر الأعراض . فنهم من علله بتحيزه ، ومنهم من أبى التعليل / . ٥٢٧

وقد ردد القاضى جوابه فى كتبه ، فتارة يقطع بالتعليل ، وتارة يقطع بنفيه ، وتارة يجمع جوابيه . والجملة فيه أنا لو لم نحل التعليل بالحال ، لم يكن فى تعليل قبول الأعراض بالتحيز استحالة . فإنه لا يرد على التعليل وجه مما يقدر فساداً إلا ذلك ، وفيه بعد . إذ يفضى القول فيه إلى اختلاط العلة بالمعلول ، والمعلول بالعلة . إذ ليس التحيز بأن يكون علة فى القبول ، أولى من أن يكون معلولا به . وقد قال القاضى ، رضى الله عنه : هذا مما لا أقطع فيه جوابى . ولا يقوى المتمسك فى منع تعليل ذلك بأن يقول القائل : قبول الأعراض من صفات الأجناس ، وصفات الأجناس لا تعلل ، نحو كون السواد سواداً . وهذا فيه ضعف فإنه تمسك بعبارة محضة . إذ كون السواد سواداً ، لم يمتنع تعليله ، لأن ذلك صفة جنس ، وإنما امتنع لدلالة أقمناها ، لا تقوم مثلها فى تعليل القبول بالتحيز . فتمسكوا بقضايا القضية ، وجانبوا التشبث بالعبارات .

ومما اختلف المحصلون فى تعليله ، كون البارى تعالى باقياً . فعلله شيخنا بالبقاء ، وأباه المعتزلة ، وقالوا : الباقى باق بنفسه . وقد يميل القاضى إلى ذلك ، وهذا من غمرات الكلام . وسيأتى شرحه فى باب مفرد ، فى آخر الصفات إن شاء الله .

[وبعد ، فقد] تنجزت أحكام العلل مشتملة على جميع الأسرار . واشتمل ما تقدم على نقل جميع كلام القاضى فى كتابه الموسوم « بالعلل » ، وانطوى أيضاً على ما فرقه فى الكتب . وتخصص ما جمعناه بزيادات فى المعانى من كلام سائر الأئمة ، مع إثبات الإيجاز فى اللفظ . وقد بقى من نوافح العلل بابان : أحدهما : فى ذكر الصفات للحدوث ؛ والثانى : فى ذكر الحقائق والحدود ، والله الموفق للصواب .

كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر وستمائة . كتبه العبد الفقير إلى الله تعالى : ربيع بن محمود بن مرسى بن محمود بن على الأنصارى ابن الخزرجى . يتلوه فى الثانى القول [فى بقية] الأحوال / . ٥٢٨

فهرست الأعلام

مرتب حسب الحروف الأبجدية



تم بحمد الله ، طبع هـــذا الكتاب فى
شركة الاسكندرية للطبــــاعة والنشر
تليفون ٣٥٨٤١
السيد ابراهيم محمد
مدير شركة الاسكندرية للطباعة والنشر



KITAB AL - SHAMIL FI USUL AL - DIN

By

Imam Al Haramain Al-Jouaini

Arabic text, edited with introduction and notes

by

Prof. A. S. AL NASHAR

FAISAL BEDAIR OUN

SUHAIR M. MUKHTAR

Published by : AL MAAREF ESTABLISHMENT
Galal Hazzi & Co.
Alexandria